LA ANALOGIA DEL SER Y EL CONOCIMIENTO DE DIOS EN SUAREZ

POR EL PADRE

JOSE HELLIN, S. J.

ESTA obra viene a llenar un vacío en la filosofía suareziana. Se conoce la teoría suareziana de la analogía por modo de alusiones o de extractos incompletos, y muchos desean saber cuál fué su pensamiento pleno y cómo esta teoría se coordina con todo su sistema filosófico. A estos deseos tan justos responde la obra presente. Acercándose además el centenario del nacimiento del gran filósofo español, que se celebrará el año 1948, esta obra es un justo homenaje a su persona.

En el libro aparece la analogía como una pieza de primer orden en la explicación metafísica del ser, y para hacer ver esta importancia de una manera concreta, ha sido necesario tocar sucintamente los asuntos que siempre ocuparán a la humanidad mientras haya hombres que piensen, y se hacen útiles aplicaciones para determinar el conocimiento que por medio de los conceptos análogos podemos tener de las perfecciones divinas accesibles naturalmente a la razón humana, y de los misterios que sólo por revelación sabemos, cuales son los de la Trinidad, de la Encarnación, Eucaristía y Gracia. Se hacen además breves excursiones al campo de la psicología para investigar cuándo y cómo adquirimos los conceptos análogos, cuándo y cómo los comenzamos a usar en toda la amplitud de la analogía, cuándo y cómo los conocemos explícita y formalmente como análogos, y se discute el problema de si es necesario conocer explícita y formalmente la analogía de los conceptos para poder probar la existencia del Ser Necesario y de sus perfecciones infinitas.

La teoría de Suárez se compara cuidadosamente con las otras teorías más comunes en la Escuela, porque fuera de la Escuela la analogía o es desconocida o es negada.

Y en esta comparación aparece la teoría de Suárez como sumamente original, no por haber inventado nada inédito, sino por haber sabido descubrirla en la enseñanza de los maestros antiguos y por haberla aislado de todos los elementos que la pudieran oscurecer o desvalorizar. Es además una teoría sólida, por fundarse en principios incontrovertidos e incontrovertibles. Y por fin, es una teoría sumamente coherente con todo el sistema suareziano, pareciéndose en esto al Doctor Angélico, quien, a pesar de haber tomado sus elementos de Aristóteles y de Platón, de San Agustín, de Averroes y de Avicenna, supo formar de materiales de tan heterogénea procedencia un sistema único y armonioso. Por modo semejante Suárez, estando en posesión de los innumerables problemas y discusiones que se suscitaron antes y después de Santo Tomás, supo hacer una síntesis filosófica de amplitud antes desconocida, de coherencia sin fisuras y de solidez inconmovible, la cual se reduce al siguiente esquema: Dios es el Ser por Esencia, y por esto mismo es Acto Puro, Unico, Infinito, que contiene eminentísimamente toda perfección posible; por esta causa es el fundamento y origen de seres distintos de sí mismo, que por fuerza han de ser seres por participación total de esencia y de existencia. Y este predicado primitivo y fundamental de las criaturas explica por qué ellas son seres finitos, contingentes, potenciales, mudables, compuestos de potencia subjetiva y de acto por lo menos accidental, y por qué son multiplicables dentro de un mismo género en diversas especies, y por qué son multiplicables dentro de una misma especie en diversos individuos. De esta manera el único Ser por Esencia explica todos los predicados privativos de Dios, el origen del ser por participación y los predicados que al ser por participación le convienen.

LA ANALOGIA DEL SER Y EL CONOCIMIENTO DE DIOS EN SUAREZ

JOSE HELLIN, S. J.
Decano de la Facultad de Filosofía del Colegio Máximo
de la Compañía de Jesús, en Chamartín de la Rosa. Madrid

LA ANALOGIA DEL SER Y EL CONOCIMIENTO DE DIOS EN SUAREZ

MADRID
1 9 4 7

IMPRIMI POTEST:

Josephus Ridruejo, S. J.
Praepositus Provincialis
Matriti, 1946

NIHIL OBSTAT:

Dr. Andreas de Lucas,
Censor Eccles.

IMPRIMASE:

Casimiro,
Ob.º Aux. y Vic. General
Madrid, 12 de noviembre de 1946

INTRODUCCION

1. Grande es la necesidad de conocer la analogía del ser y de otros predicados trascendentales y comunes a Dios y a las criaturas, para explicar el conocimiento que tenemos de Dios. Dios es infinitamente trascendente sobre todas las perfecciones creadas y creables, y nosotros tomamos todos nuestros conceptos de las criaturas sometidas a nuestra experiencia. De aquí parece deducirse que no podemos aplicar a Dios ninguno de nuestros conceptos, o que si se los aplicamos, reducimos la perfección divina al nivel de las criaturas: lo primero sería profesar el agnosticismo, y lo segundo el univocismo. Ambos extremos son igualmente peligrosos. Si decimos que a Dios no le convienen con propiedad ninguno de nuestros conceptos, admitimos el agnosticismo dogmático, y no podremos decir de él con verdad que tienen inteligencia, bondad, voluntad, poder, y todos los dogmas revelados habrían de ser negados: Dios no sería con estricta propiedad ni Padre, ni Hijo, ni habría procesiones inmanentes debidas al entendimiento o a la voluntad. Si elegimos el univocismo, caeríamos ya en el panteísmo, haciendo todas las cosas del nivel divino; ya en el ateísmo, haciendo todas las cosas del nivel contingente.

2. Esta gran dificultad la han resuelto los escolásticos maravillosamente con su teoría de la analogía

del ser y de otros predicados trascendentales, la cual en síntesis se puede reducir a los siguientes extremos: en el orden del ser Dios excede infinitamente a toda perfección creada y creable; mas como por otra parte es causa esencialmente necesaria, universal y suficientísima de todo ser fuera de él, contiene actualmente y sin imperfección todas las perfecciones dispersas en las criaturas, y por eso conviene formalmente con las criaturas en muchas perfecciones, sin que por esto desaparezca la infinita distancia que los separa. En el orden del conocer, nuestra fuerza abstractiva nos permite obtener conceptos de perfecciones simples, los cuales, por no contener imperfección ninguna en la cosa representada se pueden atribuir a Dios formalmente, y por ser trascendentes contienen confusamente en su comprehensión todas las diferencias y variedades posibles, y así por sí mismos se verifican de muy diversa manera en las criaturas y en Dios, aun sin variar el contenido conocido del concepto. De aquí se desprende que podremos aplicar con toda propiedad a Dios los conceptos de perfecciones simples, sin introducir el univocismo, porque esos conceptos, sin variación en su contenido conocido, se verifican de muy diversa manera en Dios y en las criaturas, como veremos más despacio.

3. Pero, ¿cuál es a punto fijo *el alcance o la eficacia o la fuerza* de la analogía? Conviene determinar bien este punto, para no pedir a la analogía más de lo que ella puede dar. Muchos son los estragos causados en la metafísica por la ignorancia o el error en la analogía. Pero se puede preguntar ¿cuál es la posición de la analogía en cuanto al origen y en cuanto al remedio de estos errores? ¿Son los errores metafísicos los que han causado el error en la analogía, o por el contrario el error en la analogía es lo que ha causado los errores metafísicos? Ambas cosas van muy unidas. Pero se puede decir que *primero son los errores en metafísica, y después son los errores* en la analogía, y que el

remedio de los errores en metafísica primero se han de deshacer positivamente por medio de la metafísica buena, y posteriormente por una buena teoría de la analogía. Efectivamente:

a) *Los errores en metafísica son la causa del error en la analogía, y no viceversa.* Esto se verá por una especie de inducción. El error principal en metafísica es el monismo bajo todos sus aspectos.

Una manera de deducir el panteísmo es por la noción de infinito. El ser necesario es infinito, abarca todo el ser, y así fuera del infinito no hay ser alguno, y toda la variedad de seres que nosotros observamos es pura ilusión. Y negada la multitud y diversidad de los seres, se niega *la analogía;* aquí primero ha sido el error en la metafísica, y tras este error se siguió el error en la analogía.

La segunda manera de deducir el monismo es el inmovilismo bajo diferentes aspectos. *Las mudanzas diversas,* que observamos en los seres, no pueden *originarse* del ser, porque entonces ya serían ser antes de producirse; ni del no ser, porque lo que se hace y consta del no ser es nada, Luego no se hacen mudanzas algunas: no hay sino un ser inmóvil, y la inmensa variedad de seres, que creemos observar, es pura ilusión. *O también el ser mudable* es imposible: porque si el ser se muda, entonces sería el mismo, porque se trata de un ser que permanece el mismo bajo el movimiento, y no sería el mismo, porque al mudarse sería otro diverso del anterior; no hay pues sino un ser inmóvil, y toda la variedad que observamos de seres móviles es pura ilusión. *O también si se produjeran mudanzas en el ser,* estas mudanzas serían efectos nuevos, y efectos nuevos son imposibles: porque estos efectos se habrían de contener en la causa, y si se contienen en la causa, entonces ni se hace nada nuevo, ni hay verdaderas causas; no hay pues sino el ser necesario e incausado, y todo lo restante es ilusión; y no

habiendo variedad de seres, hemos de negar la analogía: de nuevo aquí el error en metafísica es causa del error en la analogía.

La tercera manera de deducir el monismo es el movilismo: el ser estable repugna, porque entonces no se explicaría el movimiento, que a todo trance hay que defender como real. Si hubiera algún ser estable bajo el movimiento, ese ser estable sería el mismo y no sería el mismo. Sería el mismo, porque se supone un ser estable e idéntico bajo el movimiento; no sería el mismo, porque si se mueve, ya es otro y no queda el mismo; de lo contrario, no habría movimiento. Todo es movimiento sin móvil alguno, y el mismo Dios no es sino movimiento, más intenso que el de nuestra experiencia, pero al fin no es sino movimiento. Con eso se niega toda distinción de los seres, y si se admite alguna distinción, no se admite la diversidad esencial, y *así hay que negar la analogía:* y he aquí cómo el error en la metafísica ha causado el error en la analogía.

La cuarta manera de deducir el monismo es el existencialismo: éste decreta de antemano que el ser, en cuanto tal, no es sino el ser humano, que es finito, temporal, mudable, y por tanto no hay que admitir diversidad esencial de seres ni analogía.

La quinta manera de deducir el monismo es la de Parménides. Todo lo que es realidad ha de convenir en oponerse a la nada, o sea en la razón de ser. Luego si hay diferencias por las que los seres se distinguiesen, éstas habrían de estar fuera de aquello en que convienen que es la razón de ser, y así tales diferencias estarán fuera de la razón de ser. Esto quiere decir que las diferencias no son ser, sino mera ficción. y, por tanto, no hay diferencias algunas: toda la inmensa variedad de seres que vemos es pura ilusión; no existe sino un ser único, que es el ser necesario.

Aquí parece, a primera vista, que lo primero es el

error en la analogía, y lo segundo el error en metafísica: si supiera que el ser es análogo, entonces vería Parménides que aunque todo lo que es realidad conviene en la razón de ser, sin embargo en el mismo ser podrían distinguirse las diversas realidades. Pero si bien lo miramos, podría Parménides responder negando que haya analogía, porque para que haya analogía es necesario que haya diversidad de seres, y él ha negado la diversidad de los seres de antemano. Primero ha rechazado el valor de la experiencia y de los primeros principios de contradicción y de causalidad que nos dan con evidencia multitud y diversidad de seres, y después ha dado rienda suelta a los sofismas; primero ha errado en metafísica, y después ha errado en la analogía.

Otras tres maneras de monismo son el materialismo, el positivismo, el evolucionismo: y ya se ve que todas estas suertes de monismo no parten de un error en la analogía, sino de una afirmación voluntaria o sofística de que no hay pluralidad o por lo menos diversidad de seres, y de estos errores se sigue inmediatamente la negación de la analogía.

Otro error frecuente en metafísica es el agnosticismo dogmático; éste parte de la afirmación recta de la infinita trascendencia de Dios sobre todo lo creado y creable, y de otra afirmación infundada y voluntaria, que es que Dios no puede convenir formalmente con las criaturas en ninguna razón común, de donde se deduce que nosotros no podemos tener ningún conocimiento positivo y absoluto de algo que esté formalmente en Dios, y que no puede haber analogía alguna entre él y las criaturas: aquí también el error primero es en la metafísica, y de ella se refunde el error en la analogía.

Y el resultado que nos ha dado esta especie de inducción nos lo da también una consideración "a priori". La analogía tiene un fundamento esencial, que es

la diversidad de los seres y la semejanza imperfecta de los mismos con la habitud de unos a otros, y además tiene una forma de donde toman su denominación las cosas análogas, y es un concepto uno que trasciende todas las diferencias de los inferiores: *dadas estas dos cosas, el concepto será metafísicamente análogo, y no podrá haber jamás una discrepancia real, sino a lo más puramente verbal, entre los que admitan esos dos presupuestos.*

Esto supuesto el que niegue o yerra en la analogía ha de haber errado por fuerza en el fundamento, y si no ha errado en el fundamento ontológico, errará en la manera de hablar, pero no en la realidad de las cosas; ahora bien, el fundamento de la analogía es anterior a la analogía formal, y es algo puramente de orden metafísico; luego el error en la metafísica es anterior al error en la analogía.

b) Pasemos ya *al oficio de la analogía en orden a remediar los errores metafísicos. Y aquí hemos de decir que la analogía no es capaz por sí de deshacer positivamente los errores metafísicos.* Porque los errores metafísicos consisten fundamentalmente en negar la multitud y diversidad de los seres, y mientras no demostremos que hay seres distintos y diversísimos, los cuales, a pesar de esa diversidad, son de alguna manera semejantes entre sí, no habremos deshecho el error metafísico. Ahora bien; demostrar la muchedumbre y diversidad de los seres y su semejanza imperfecta es el fundamento de la analogía formal y anterior a ella; luego el remedio de los males en metafísica se ha de traer por algo que es anterior a la analogía formal, o sea por una metafísica bien fundada en los principios de identidad, de contradicción, de causalidad y de razón suficiente, no por la analogía formal.

Negativamente podríamos resolver todas las dificultades de monistas y agnósticos por medio de la analogía. A los monistas les responderíamos, que aunque

todo es ser, sin embargo es análogo, y así no habría dificultad en que por sí mismo se diversificase en los inferiores. A los agnósticos podríamos decir que el ser es análogo, y así, aunque Dios trascienda infinitamente a lo creado, sin embargo ambos son ser, y así podremos conocer a Dios con conocimiento análogo y analógico. Ellos, sin embargo, nos negarán la analogía del ser, a lo cual nosotros hemos de responder probando primero la existencia de multitud y diversidad de seres, y cómo en la totalidad de su realidad y diferencias convienen en la razón de ser, y cómo por fin un concepto en que convienen intrínsecamente todos los inferiores y todas las diferencias es análogo. Por donde se ve que el remedio no comienza por probar la analogía, sino por probar la muchedumbre y diversidad de los seres, lo cual es oficio de los principios de contradicción y de causalidad, y no inmediatamente de la analogía.

c) Si, pues, los errores en metafísica no proceden de la ignorancia o error en la analogía, sino que, por el contrario, los errores en metafísica preceden al error en la analogía, y si la analogía no es capaz por sí para deshacer positivamente los errores en metafísica, *¿para qué sirve la analogía y cuál es su alcance y el provecho que de ella podemos esperar?*

Tres son los frutos principales, que una buena teoría de la analogía nos ha de reportar.

El *primer fruto* es negativo, o sea que con ella podemos deshacer las dificultades o sofismas en que pretenden apoyarse todos los defensores de alguno de los sistemas monistas o agnósticos que hemos visto. Este fruto es negativo, porque nosotros podremos demostrar que sus argumentos son inválidos y sofísticos; pero demostrar que el adversario no tiene argumentos, no es demostrar que la tesis opuesta es la verdadera, sino que hasta ahora el adversario no ha demostrado la suya o que no la puede demostrar.

El *segundo fruto* es lógico o dialéctico, y es conservar la coherencia con nosotros mismos, una vez que hemos admitido la verdadera doctrina metafísica. Porque si hemos admitido que existen seres distintos y diversos, los cuales son semejantes formalmente, aunque imperfectamente, y que tienen habitud los unos para con los otros, sería incoherente negar la analogía metafísica; por fuerza, el que negara la analogía metafísica, habría de negar la distinción o variedad de los seres y su jerarquía esencial, la cual, sin embargo, ya se supone admitida con fundamentos racionales incontrastables.

El *tercer fruto* es positivo, y el que más nos interesa, y es explicarnos a nosotros mismos y a otros qué es lo que conocemos de Dios y de otros seres supraexperimentales, y cómo los conocemos.

Estos son los frutos que hemos de esperar de la analogía, y estos son los que nos dará una buena teoría de ella, y para estos fines la analogía tiene una importancia imponderable.

4. Y *¿dónde hemos de buscar esta buena teoría?* Ciertamente que en los escolásticos, y solamente en ellos. El problema de la analogía sólo se suscita cuando ya se ha demostrado la existencia de Dios y de sus excelencias infinitas, y cuando sabemos que él conviene formalmente con las criaturas en algunas perfecciones, y que nosotros las conocemos positivamente, por lo menos en parte. Solamente entonces se suscita la curiosidad de saber cómo es posible que nosotros conozcamos positivamente por lo menos en parte las perfecciones de Dios, siendo así que Dios trasciende infinitamente sobre todo ser y todo entender creado y creable. Estos presupuestos y estas preocupaciones sólo solicitan a los escolásticos, y por eso sólo ellos han dado una conveniente explicación por medio de la analogía.

Los que no son escolásticos no han tratado de la analogía en sentido metafísico, sino a lo más en sen-

tido dialéctico o lógico, en cuanto la analogía es una argumentación probable. Tal es el libro de Höffding acerca del concepto de la analogía (Traducción francesa en J. Vrin, París, 1931). Si alguno, fuera de los escolásticos, trata de esta cuestión en sentido metafísico, fácilmente cae en el univocismo o agnosticismo. Así por ejemplo, Leibniz asienta el principio de uniformidad proporcional de la naturaleza, y en virtud de ese principio, si algunas cosas son parecidas en algunas propiedades manifiestas, han de ser parecidas en todas, y así si hay ciertos cuerpos que son vivientes, todos los cuerpos han de ser vivientes. Si este principio se aplicara a todo ser, entonces se introduciría la perfecta univocación de todos ellos; porque si hay seres variables y mudables, todos serían mudables; si hay seres que empiezan a existir, todos los seres comenzarían a existir, etc., conclusiones derivadas del principio de uniformidad, que ni pretendió ni coligió el autor de él. Asimismo Kant admite como medio para tener algún conocimiento de Dios la analogía de proporcionalidad, la cual en él es más bien una perfecta identidad de proporciones, que semejanza de ellas. Por esta analogía conocemos, v. c., el amor que Dios tiene a los hombres de la manera siguiente: el cuidado de los hijos es al amor paterno, como el cuidado del mundo y de los hombres es al amor de Dios. Esta analogía nos daría la plena igualdad de Dios y de los hombres en el amor. Aunque bien pronto sale Kant al encuentro de este inconveniente con su principio agnóstico, diciéndonos que por esta analogía sólo podemos conocer cierta semejanza entre los efectos de Dios y de las criaturas, pero que del amor mismo intrínseco de Dios no sabemos por ella absolutamente nada. Le Roy admite la existencia de Dios trascendente e infinito, pero dice que nos es absolutamente desconocido; y por eso la analogía de proporcionalidad, que es la única que admite, no significa para él perfección alguna intrín-

seca de Dios, sino que es un símbolo para significar algo de nuestro comportamiento para con él. Cosas parecidas han de afirmar Mansel y Hamilton, agnósticos de la escuela escótica.

5. Gloria es del escolasticismo haber evitado con relativa facilidad los escollos del agnosticismo y del univocismo, y frente a las escuelas opuestas al escolasticismo, éste tiene una superioridad incalculable.

Mas dentro del escolasticismo hay diversidad de orientaciones que no se oponen entre sí en los firmes sillares que dejamos mencionados, sino en la manera de explicarlos y afianzarlos, pretendiendo cada uno que él los explica y afianza con más solidez y claridad que los otros.

Muchos y muy valiosos trabajos se han hecho modernamente para dilucidar este problema según las diversas orientaciones escolásticas, poniendo en buena luz así el problema mismo como la mente de alguno de los clásicos insignes que nos han precedido (1). Uno de los autores que más han contribuído al esclarecimiento del problema que tratamos ha sido Suárez. Y como además es el menos estudiado en esta parte, me parece hacer un servicio a los lectores si les damos cumplida noticia de esta materia según su mente.

---

(1) Véase una rica bibliografía de este asunto en el P. Descoqs *Institut. Met. Gen.*, I, 1925, Beauchesne, Paris, págs. 180-182, de donde tomamos las siguientes citas:

a) En sentido cayetanista: Blanche, O. P., "Sur le sens de quelques locutions concernant l'analogie dans la langue de S. Thomas", *Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques*, 1921, págs. 52 y sigs. Idem, "La notion d'analogie dans la philosophie de S. Thomas", *ib.*, págs. 169-194. Idem, "L'analogie", *Rev. de Philos.*, 1923, págs. 248 y sigs. Petazzi, S. I., "Univocitá od analogia", *Rivista di Filos. neo-scolastica*, 1911, págs. 34 y sigs. y 1912. Ramírez, O. P., "De analogia secundum doctrinam Aristotelico-thomistam", *Ciencia Tom.*, 1921, págs. 20, 195, 337; 1922, pág. 17.

b) En el sentido *suareziano:* Limbourg, S. I., "Die Analogie des Seinsbegriffes", *ZFKTH*, 1893, págs. 677 y sigs.

c) En el sentido *escotista:* Belmond, O. M., "L'univocité scotiste", *Rev. de Philos.*, 1912, t. 21, págs. 33 y sigs. y 113 y sigs.; 1913, t. 22 pág. 137. Idem, *Etudes sur la philosophie de Duns Scot*, t. I, "Dieu", págs. 232-355.

Nuestro trabajo es muy fácil, porque Suárez trata esta cuestión ex profeso, y en las cosas que él trata ex profeso, no suele dejar lugar a duda sobre su pensamiento. Sin embargo el reunir toda su doctrina tendrá la utilidad de ver de una ojeada su teoría, la importancia que le da y la firmeza con que la defiende.

6. *División.*—La analogía en el sentido filosófico es una denominación que se aplica a las cosas, a los conceptos y a los nombres. Nosotros unificaremos toda esta doctrina hablando directamente del nombre análogo, y con su ocasión explicaremos también todo lo que pertenece a la analogía de los conceptos y de las cosas.

El nombre análogo es un nombre común que se predica de muchos, parte en el mismo sentido y parte en diverso. Se diferencia del equívoco en que éste se predica de muchos en sentido del todo diverso; se diferencia del unívoco en que éste se predica de muchos en sentido perfectamente idéntico. Así que el nombre análogo es intermedio entre el equívoco y el unívoco. Por esta causa, para estudiar con más profundidad el nombre análogo, expondremos antes la división general de los nombres comunes y la explicación de los equívocos y unívocos.

PARTE PRIMERA

NOCION Y DIVISIONES DE LOS NOMBRES COMUNES

CAPITULO I.—DIVISION DE LOS TERMINOS COMUNES

Nombre común es el que se predica de muchos seres realmente distintos entre sí (2), los cuales se llaman sus inferiores.

(2) Para que un nombre sea común no basta que haya muchos nombres derivados de la misma raíz, como serían primero, primitivo, primacial. sino que es necesario que sea invariada la forma gramatical y aun la flexión; por esta razón no es común el término leño y de leño; el árbol es un leño, y la nave es de leño. Para que sea nombre común es necesario que se pueda predicar de muchos en el mismo caso.

Y ¿se necesita la real distinción entre los diferentes inferiores a que se aplica para que el nombre se denomine común, o basta la distinción de razón entre ellos?

Hay que responder con alguna distinción. Si se trata de nombres *unívocos*, entonces basta la distinción de razón entre ellos. Así el nombre *sustancia* es unívoco con relación a Pedro, que es sustancia primera, y con relación a hombre, que es sustancia segunda o universal directo: los unívocos no se constituyen por ninguna relación real de dependencia entre ellos, sino que basta que los inferiores llenen la definición del nombre común que se les aplica, y para esto no es necesaria la real distinción, sino que basta la distinción de razón (Suárez, *D. M.*, 33, II, 21-22). Si se trata de un nombre común *análogo*, es necesario que los inferiores se distingan realmente entre sí: porque los análogos se constituyen por alguna habitud real entre ellos, y no puede haber habitud real entre ellos si no se distinguen realmente *(ib.)*. Pero ¿es necesario que los inferiores se distingan realmente con distinción adecuada, o basta una distinción real inadecuada, como la que hay entre el todo y la parte? A lo cual se responde que si el nombre de suyo es capaz de significar la entidad del todo y la entidad de la parte, basta la distinción inadecuada. Así el *ser* se predica análogamente de la forma y del compuesto sustancial, porque la forma es para el todo, y además representa toda la entidad del todo y también toda la entidad de la parte al ser predicado de ambas cosas con predicaciones distintas. Pero si el nombre no está destinado a significar el todo y la parte, sino que siempre significa la parte y por solo abuso significa en algún caso particular también el todo, no hay analogía, sino simples figuras de dicción. Así el término *sano* es análogo con relación a la sanidad del animal y a la virtud de

El nombre común se puede predicar de sus inferiores en sentido enteramente diverso y sin fundamento alguno de esa comunidad, o en sentido no totalmente diverso.

Si el nombre se dice de muchos en sentido totalmente diverso, se llama *equívoco,* v. c., el nombre *toro* aplicado al animal, a un monte y a una ciudad, o el nombre *can* cuando se dice de un animal y de una constelación. Si el nombre se dice de muchos en sentido no enteramente diverso, pueden todavía suceder dos casos: o se dice de ellos en sentido perfectamente idéntico; es decir, con igualdad y sin dependencia ni orden del uno al otro, o en sentido no perfectamente idéntico; es decir, con desigualdad y orden y dependencia del uno al otro. Si sucede lo primero, el término es *unívoco;* si sucede lo segundo, el término es *análogo*. Se ve, pues, cómo el análogo es término intermedio entre el equívoco y el unívoco; no se dice de los inferiores en sentido enteramente idéntico, ni tampoco en sentido enteramente diverso, sino en sentido parte idéntico, parte diverso.

Consideremos ahora la subdivisión de cada uno de estos términos.

El término *unívoco,* a su vez, o prescinde perfectamente, es decir, mutuamente de sus diferencias, o no prescinde perfectamente de sus diferencias, sino que las trasciende formalmente, de manera que éstas hayan de definirse por la razón común. Si sucede lo primero, tendremos *los unívocos universales,* como son los géneros y las especies; si lo segundo, tendremos *los unívocos no universales* o *unívocos trascendentes,* como sería, por ejemplo, el ser con respecto a todos los

---

restablecerla que hay en los alimentos o en la medicina. Pero LEÑO no es análogo con relación al árbol y a la nave fabricada con madera; en este caso no habría analogía de atribución extrínseca, porque la madera es algo intrínseco a la nave; ni intrínseca, porque el árbol y la nave hecha de leño no tienen la misma definición; el árbol es *leño,* y la nave es *de leño:* es pues pura figura de sinécdoque.

animales o con respecto a todos los hombres, o con respecto a todas las sustancias completas creadas. Esta división tal vez causará extrañeza a alguien, pero Suárez nos familiarizará con ella.

El término *análogo* significa o una forma que propia e intrínsecamente está solamente en uno de los inferiores, el cual se llama analogado principal, y en los demás, que se llaman analogados secundarios, se halla solamente por cierto orden a la forma principal; o significa una forma que formal e intrínsecamente está en todos los inferiores; pero en uno principalmente, y en los otros por orden al principal. Si sucede lo primero, *la analogía será extrínseca,* y si sucede lo segundo, *la analogía será intrínseca o metafísica,* que es la única que en filosofía tiene importancia capital. La analogía extrínseca es más bien una figura de dicción, que debía definitivamente dejarse a la preceptiva literaria. Lo dicho se aclarará con los ejemplos clásicos. El nombre *león* aplicado a Dios y a un animal, o lo *sano* aplicado a la medicina y al animal, son ejemplos de analogía extrínseca; porque la forma *león* está formalmente sólo en el animal, y en Dios sólo por semejanza proporcional con el león; y lo *sano* está formalmente sólo en el animal, y en la medicina por cierto orden a la sanidad del animal, como medio para restablecerla. El *ser,* dicho de Dios y de la criatura, o de la sustancia y del accidente es término análogo con analogía intrínseca, porque la forma se halla propia e intrínsecamente en todos los inferiores, pero de una manera muy diversa y con orden del uno al otro.

Subdivisión de la analogía extrínseca.—En el caso de la analogía extrínseca o la forma significada se atribuye a los secundarios por cierta semejanza proporcional con la principal, o por cierta referencia de los analogados inferiores al superior como a eficiente o como a ejemplar o como a fin. Si sucede lo primero, tendremos la analogía de *proporcionalidad extrínseca*

o metafórica, o de muchos a muchos; si lo segundo, tendremos *la analogía de atribución extrínseca.* En los ejemplos mencionados, el nombre *león* se dice de Dios por cierta semejanza proporcional de Dios con el león animal, o sea, por analogía de proporcionalidad extrínseca o metafórica, la cual siempre se puede expresar como semejanza de dos proporciones, o habitudes o relaciones cualesquiera. Así la metáfora o analogía de proporcionalidad extrínseca en la frase "Dios es el león de Judá", equivale a esta otra: Dios es a su fortaleza en resistir y castigar al adversario, como el león es a su fortaleza en resistir y castigar al suyo; y en general su fórmula es: A es a B como C es a D. En la analogía de atribución extrínseca, el nombre, v. c., *sano* conviene a la medicina por ordenarse a la sanidad del animal como medio a fin.

En la *analogía de atribución extrínseca* se puede considerar otra subdivisión. Porque el término análogo lo podemos considerar con respecto a todos los inferiores, así principal como secundarios, o solamente con relación a los secundarios. Si sucede lo primero, tendremos la *analogía de atribución extrínseca inmediata o de uno a uno, "unius ad unum"*; si sucede lo segundo, tendremos la *analogía de atribución extrínseca mediata o de muchos a uno, "plurium ad unum".*

Así, si el término "sano" se dice del animal y de la medicina, es análogo con analogía de atribución extrínseca inmediata, o "unius ad unum", porque el uno se dice sano por referencia inmediata al otro. Mas si el término sano lo consideramos solamente con relación a los analogados secundarios, v. c., con relación a la medicina, al pulso, al color, al clima, entonces es análogo con analogía de atribución extrínseca mediata, o sea con analogía de muchos a uno, "plurium ad unum", porque la denominación de sano no le conviene al uno por relación al otro, sino porque todos se refieren a un tercero, que es la sanidad del animal.

Hasta aquí hemos hablado de las analogías extrínsecas y de sus divisiones. Hablemos ya de la analogía intrínseca o metafísica.

En la analogía intrínseca, el término significa una forma que se verifica propia e intrínsecamente en los inferiores, aunque de una manera muy diversa, en cada uno de la suya.

Y en esta analogía pueden suceder dos casos: el primer caso es que el término signifique un concepto objetivo único, prescindiendo de las diferencias, aunque imperfectamente, el cual se verifique formal e intrínsecamente en los inferiores con semejanza formal, pero con diversidad esencial nacida del orden de prioridad y posterioridad del uno al otro. En este caso tendremos una *analogía intrínseca de atribución*. Será intrínseca, porque por hipótesis la forma significada conviene formalmente a todos los analogados, aunque de manera muy diversa. Será de atribución, porque, por hipótesis también, se trata de una forma que conviene a los secundarios por participación, o dependencia o referencia a la forma principal. Tal es el ser, predicado de Dios y de las criaturas, de la sustancia y del accidente, y en general todo nombre que se aplique a los inferiores, propia e intrínsecamente, con un solo concepto objetivo, y que trascienda las diferencias que tengan entre sí orden de prioridad y de posterioridad. Esta es la única analogía intrínseca o metafísica que defendió Suárez, contra toda analogía de proporcionalidad intrínseca, como veremos más adelante.

El segundo caso que puede acaecer en la analogía intrínseca o metafísica es que el término signifique una forma, la cual se verifique en los inferiores propia e intrínsecamente, pero de una manera absolutamente diversa, y relativamente idéntica, "simpliciter diversa et secundum quid eadem". Se verifica de una manera diversa absolutamente y sin restricciones, porque los in-

feriores no tienen una semejanza formal que quepa en un concepto objetivo único y prescindido de los inferiores, aunque sea imperfectamente. Se dice que se verifica de una manera relativamente idéntica, porque se verifica con semejanza de proporciones y no con semejanza de forma significada. Así, cuando decimos que Dios es ser, no afirmamos de Dios una cosa común a Dios y las criaturas, sino lo que afirmamos es que la habitud de Dios a su ser es semejante a la habitud de las criaturas a su ser.

Con más brevedad se podría describir esta analogía intrínseca de proporcionalidad diciendo que es un término o nombre que significa una forma, la cual se verifica en los inferiores propia e intrínsecamente, no con semejanza formal que quepa en un solo concepto objetivo único y prescindido de los inferiores, ni siquiera imperfectamente, sino con semejanza de proporciones que cabe en un solo concepto objetivo proporcionalmente uno. Esta analogía la rechaza Suárez, como veremos en su lugar.

Con lo que precede hemos deducido la división o clasificación de los términos comunes, en particular de los análogos, y al mismo tiempo hemos obtenido la definición o descripción de cada uno de los miembros, que podemos formular así:

Término común es el que se dice de muchos seres distintos entre sí.

Término equívoco es el término común que se dice de muchos en sentido totalmente diverso bajo la razón significada por el nombre.

Término unívoco es el que se dice de muchos en sentido idéntico, en cuanto que se dice de todos propia y formalmente y sin orden de prioridad y posterioridad del uno al otro.

El término unívoco puede ser unívoco universal o unívoco no universal, o unívoco trascendente.

El unívoco universal se dice con igualdad e inde-

pendencia mutua de los inferiores, y prescinde perfectamente de las diferencias, como son los nombres de los géneros y de las especies.

El unívoco trascendente o no universal se dice de todos los inferiores a los que se refiere con igualdad e independencia mutua, pero no prescinde perfectamente de las diferencias, sino que las trasciende formalmente.

Término análogo es el que se dice de muchos, parte en el mismo sentido y parte en diverso sentido, o sea, con desigualdad proveniente del orden de prioridad y posterioridad.

Puede ser análogo con analogía *extrínseca* de proporcionalidad o de atribución, o con analogía *intrínseca* de atribución o de proporcionalidad.

El término análogo con proporcionalidad extrínseca o metafórica conviene a muchos porque la forma significada está en uno formalmente, y en los otros por mera semejanza proporcional a ella, sin dependencia o referencia alguna causal a ella, como cuando al prado se atribuye el reír; la risa del prado no tiene dependencia o referencia causal alguna a la risa del hombre, sino mera semejanza de proporciones.

El término análogo con analogía de atribución extrínseca conviene a muchos por significar una forma que, numérica o esencialmente, sólo está en el analogado principal, el cual podrá ser un solo individuo o una clase de individuos, y en los demás está sólo por referencia a la forma principal, como efectos, o medios, o signos. Así se dice divino el mundo creado, y ya se ve que la forma de lo divino está en un solo individuo, que es Dios; y la medicina, el pulso y el color se dicen sanos, y la forma significada está en una sola *clase* de inferiores, que son los animales.

La analogía de atribución extrínseca es inmediata o "unius ad unum", si el término se refiere a todos los analogados, principal y secundarios. Será mediata o

de muchos a uno si el nombre se refiere solamente a los analogados secundarios.

La analogía intrínseca o metafísica es la del término que significa una forma, la cual se verifica formal o intrínsecamente, en todos los inferiores, pero al mismo tiempo con diversidad esencial.

Puede ser de atribución intrínseca y de proporcionalidad intrínseca.

La analogía de atribución intrínseca es la del término que significa un concepto objetivo único, que se verifica propia e intrínsecamente en los inferiores con diversidad fundada en el orden esencial de prioridad y de posterioridad.

La analogía intrínseca de proporcionalidad es la del término que significa una forma, la cual se verifica en los inferiores formal e intrínsecamente, pero no con semejanza formal que quepa en un concepto objetivo único prescindido imperfectamente de los inferiores, sino con semejanza de proporciones, la cual cabe en un concepto uno con unidad proporcional.

La analogía de atribución extrínseca e intrínseca se divide en analogía de distancia infinita y de distancia finita. Es de distancia infinita, cuando la habitud o proporción, que es el fundamento de la analogía, es entre Dios y las criaturas. Tal es el *ser*, dicho de Dios y de las criaturas, o lo *divino*, dicho de algún atributo de Dios o del mundo, como obra de Dios. Es de distancia finita cuando la habitud, que es el fundamento de la analogía, es entre criaturas. Así el *ser*, dicho de la sustancia creada y del accidente, o lo *sano*, dicho del animal y de la medicina, son analogías de atribución intrínseca y extrínseca con distancia finita.

La analogía de proporcionalidad, así extrínseca como intrínseca o propia, no admite semejante división, porque en esta analogía solamente se tiene en cuenta la semejanza de proporciones, la cual se verificará igualmente ya sean las proporciones compara-

das entre términos infinitos, ya entre términos finitos. Cuando se dice que "Dios es a su ser como la criatura al suyo", dicen que poco importa que la primera proporción sea entre términos increados y la segunda entre términos creados; lo que importa es que ambas proporciones sean semejantes.

Todas estas divisiones las podemos resumir en el siguiente cuadro sinóptico:

DIVISION DE LOS NOMBRES COMUNES

Nombre *común* aquí es el que se predica de muchos seres distintos.

1. *Equívoco:* en sentido enteramente diverso.
2. *Unívoco:* en sentido perfectamente idéntico, o sea sin orden de prioridad y posterioridad.

    A) *Unívoco universal:* si prescinde perfectamente de las diferencias.

        1. *Físico:* si las diferencias son meramente individuales; v. c. hombre dicho de Pedro y de Andrés.
        2. *Metafísico:* si las diferencias son esenciales; v. c. animal dicho del hombre y del caballo.

    B) *Unívoco trascendente* o *no universal:* si prescinde de las diferencias no mutuamente, o sea si trasciende formalmente a las diferencias.

        1. *Físico:* si las diferencias son meramente individuales; v. c. el ser dicho de Pedro y de Andrés.
        2. *Metafísico:* si las diferencias son esenciales; v. c. el ser dicho del animal y del mineral.

3. *Análogo:* parte en sentido idéntico y parte en sentido diverso o desigual, con orden de prioridad y de posterioridad.

    A) *Con analogía extrínseca o lógica,* si la forma significada está solamente en uno formal e intrínsecamente, y en los demás por cierta habitud al principal.

        1. *Con analogía extrínseca de proporcionalidad:* si la forma significada está formal e intrínsecamente en uno, y en los otros con cierta habitud de semejanza proporcional al primero; v. c. león, dicho de Dios y del animal.
        2. *Con analogía extrínseca de atribución:* si la forma significada está formal e intrínsecamente

en uno, y en los otros por cierta habitud de referencia causal al primero; v. c. sano, dicho del animal y de la medicina.

a) *Inmediata,* o de uno a otro, si el término se considera con relación a todos los analogados, principal y secundarios.

a') Con *distancia infinita,* si la habitud es entre Dios y la criatura; v. c. divino, dicho de algún atributo de Dios, o del mundo creado.

a") Con *distancia finita,* si la habitud es entre criaturas; v. c. sano, dicho del animal y de la medicina.

b) *Mediata,* o de muchos a un tercero, si el término análogo se considera con relación a los analogados secundarios solamente; v. c. sano, dicho de la medicina, del color, del ambiente.

B) *Con analogía intrínseca o metafísica:* si la forma significada está formal e intrínsecamente en todos, pero en ellos se diferencia esencialmente por sí misma y no por diferencias ajenas.

1. *De atribución intrínseca:* si el término significa un concepto objetivo único, prescindido imperfectamente de las diferencias y se diversifica en los inferiores con diversidad de prioridad y posterioridad; v. c. el ser dicho de Dios y de la criatura.

a) *Con distancia infinita,* si la habitud u orden es entre Dios y las criaturas; v. c. el ser dicho de Dios y de las criaturas.

b) *Con distancia finita,* si la habitud u orden es entre criaturas; v. c. el ser, dicho de la sustancia criada y del accidente.

2. *De proporcionalidad intrínseca* o *propia:* si el término significa una forma, que se verifica en los inferiores formal e intrínsecamente, pero de tal manera que es en ellos "simpliciter diversa et secundum quid eadem". Es "simpliciter diversa", porque no hay entre los inferiores semejanza formal e inmediata de perfección a perfec-

ción, y así no caben en un solo concepto uno con unidad de precisión ni siquiera imperfecta. Es "secundum quid eadem", porque hay entre los inferiores semejanza proporcional, que cabe en un concepto uno con unidad proporcional (esta analogía no la admite Suárez, porque no se pone en ella el orden de prioridad y de posterioridad, y porque niega la unidad de precisión imperfecta del concepto común, y admite solamente la unidad proporcional) (3)..

---

(3) Toda esta división y definiciones se irán confirmando en sitios oportunos con testimonios de Suárez. Y notamos que las citas las haremos siempre según la *editio princeps*, Salamanca, 1597.

CAPITULO 2.—SOBRE LOS TERMINOS EQUIVOCOS.

Acabada ya la división general de los términos comunes, vamos ahora a exponer en particular cada uno de los miembros de la división, empezando por los equívocos.

Término equívoco es el nombre común que se dice de muchos seres en sentido totalmente diverso, sin fundamento alguno y por pura casualidad (4). En este caso las cosas mismas se llaman equívocas, según la consabida definición de Aristóteles: "æquivoca dicuntur quorum solum nomen commune est, at ratio substantiæ secundum illud nomen diversa" (5). Tal es el nombre *can,* aplicado a un animal y a una constelación (6), o el nombre *toro,* aplicado a un monte, a una ciudad y al animal.

A) *Propiedades.*—Como propiedades del equívoco se pueden señalar las siguientes:

1) El término equívoco no significa un concepto objetivo único, sino dos o más (7).

2) Estos dos o más conceptos no están ligados por el vínculo de una semejanza formal o proporcional, ni por el vínculo de una conexión causal cualquiera, sino que carecen de todo parecido y conexión bajo el aspecto significado por el nombre, o por lo menos

---

(4) *D. M.*, 28, III, 1.
(5) *Arist. Categ.*, c. 1.
(6) *D. M.*, 32, II, 25.
(7) *D. M.*, 32, II, 1.

tal conexión de ninguna manera se tiene en cuenta en la denominación común que todos tienen. Entre los seres equívocos hay muchas semejanzas y conexiones, porque es imposible que haya seres que no se parezcan en nada; así, la ciudad y el animal, que se denominan con el mismo nombre de *toro,* son muy semejantes en la razón de ser, creado, etc.; mas en la razón significada por el nombre ni hay parecido entre ellos ni conexión alguna. O, si hubo tal conexión, se ha olvidado y no se tiene en cuenta en la denominación común. Así es posible que el nombre toro se pusiera al monte porque su figura recordara la de un toro, o porque en él sucediera alguna escena taurina. Mas como ambas cosas son casuales al monte, ya que ni su figura se hizo para recordar la de un toro, ni la escena taurina sucedió en él por exigencias de la esencia del monte, y, sobre todo, porque tales circunstancias, si tuvieron lugar, no se tienen absolutamente en cuenta en la denominación común, el nombre toro no deja de ser equívoco en los usos mencionados. Lo mismo sucede en latín con el nombre "spiritus", que significa la respiración y cualquier sustancia independiente de la materia en el ser y en el obrar. Tal vez al principio al ser inmaterial se le llamó espíritu por alguna semejanza proporcional con el aliento o por la conocida conexión, en virtud de la cual faltando uno falta el otro; mas como tales circunstancias se tienen como olvidadas y no se tienen en cuenta en la común denominación, por eso el nombre "spiritus" para significar el aliento y el ser inmaterial es equívoco.

3) El término equívoco no significa el objeto de una ciencia sola, sino objetos pertenecientes a ciencias diversas (8).

4) El nombre equívoco no puede ser término medio en ningún raciocinio, ya que el término medio ha

---

(8) *D. M.*, 32, II, 1.

de ser uno "tum re tum sensu", y el equívoco tiene sentidos totalmente diversos. Por eso el conocimiento de un miembro del equívoco no puede conducir jamás al conocimiento de otro miembro incluído bajo su significación (9).

5) El término equívoco no sirve para hacer proposiciones contradictorias, ya que la afirmación y la negación son igualmente verdaderas. Así del monte se puede decir con verdad que es toro y que no es toro.

6) Ni se divide en miembros de una razón común superior, sino en diversos usos de un mismo nombre (10). El toro no es una razón esencial común que se divida en monte y en animal, sino que la palabra *toro* puede tener diversos usos: uno para significar el animal, y otro para significar el monte, y otro para significar la ciudad.

7) Los inferiores contenidos bajo el nombre equívoco son capaces de cierta proporcionalidad, y así podemos decir que el toro monte iguala al monte, como el toro animal iguala al animal. Mas tal proporcionalidad no es fundamento suficiente para una denominación común; de lo contrario podríamos llamar finito a lo infinito, porque lo finito iguala a lo finito, como el infinito iguala al infinito; y podríamos llamar piedra al llanto, porque la piedra iguala a la piedra como el llanto iguala al llanto. Con esto se destruiría toda la utilidad del lenguaje y reinaría la mayor confusión (11).

B) *Fundamento del equívoco.*—El equívoco no tiene fundamento alguno metafísico en las cosas denominadas, ya que, según la definición, el nombre de una cosa se aplica a significar otra cosa, sin fundamento alguno, por mera voluntad del que aplica un nom-

---

(9) *D. M.*, 28, III, 1.
(10) *D. M.*, 28, III, 1.
(11) *D. M.*, 28, III, 3.

bre que ya tiene su significación propia, a significar también otra cosa enteramente diversa.

Por eso se dice que el equívoco significa dos cosas diversas por una doble imposición del nombre a cosas diversas. La imposición primitiva del nombre a una cosa se llama y es su significación propia y estricta; la imposición segunda del mismo nombre a otra cosa enteramente diversa se llama su significación impropia y abusiva. Esto mismo sucede en la analogía extrínseca, pero aquí la traslación del nombre de su propia significación a una significación impropia y abusiva se hace con el fundamento de alguna habitud del secundario al principal, y en los equívocos se hace sin ningún fundamento. *Sano,* que primariamente se dijo del animal, se traslada a significar también la medicina y los alimentos, por la habitud de medio que tienen la medicina y los alimentos para restablecer la salud y conservarla. En cambio, *toro,* que primitivamente significó el animal, se trasladó a significar el monte y la ciudad sin ningún fundamento, o por lo menos tal conexión, si la hubo, ya no se tiene en cuenta en la denominación común (12).

---

(12) *Ib.* Aunque el lugar que se cita es una objeción, que después él critica, sin embargo esta doctrina la admite plenamente.

CAPITULO 3.—SOBRE LOS TERMINOS UNIVOCOS

Se llaman unívocas las cosas, los conceptos y los nombres. Cosas unívocas son las que tienen el mismo nombre con un significado perfectamente igual en todas ellas (13). Concepto unívoco es el concepto que es perfectamente uno y se verifica en los inferiores de modo igual, o sea, con independencia mutua y sin orden del uno al otro (14). Nombre unívoco es el que se dice de muchos por significar un concepto que se verifica en todos ellos de una manera perfectamente igual, o sea, con independencia mutua y sin orden del uno al otro (15). Nos referiremos generalmente al nombre unívoco, porque unificamos toda esta doctrina con relación a los nombres comunes; mas, con ocasión de los nombres comunes, investigaremos también la univocidad o analogía de las cosas y de los conceptos. En este párrafo examinaremos las propiedades del unívoco, su división, su fundamento ontológico y su fundamento psicológico.

Artículo 1.—Propiedades del unívoco.

En la definición que precede se significan suficientemente las propiedades o índole del unívoco, que son las siguientes:

---

(13) *D. M.*, 28, III, 2.
(14) *D. M.*, 32, II, 6; 2, II, 32.
(15) *Ib.*

1) Al nombre unívoco corresponde un concepto objetivo uno y prescindiendo de los inferiores y de sus diferencias. Por esta causa actual e inmediatamente representa una razón común y no los inferiores determinados, aunque mediatamente representa también a los inferiores, en cuanto que la razón común se identifica realmente con los inferiores.

2) Este concepto uno se verifica en los inferiores de una manera perfectamente igual.

3) Esa igualdad consiste en que los inferiores tengan una semejanza formal y posean la forma semejante con igual título, o sea, con plena independencia del uno con respecto al otro (16).

4) La igualdad necesaria para el unívoco no se impide aunque la razón común se diversifique en los inferiores con diferencias esenciales, ya sean éstas trascendidas por la razón común, ya no lo sean, con tal que esas diferencias no tengan entre sí orden de prioridad y posterioridad (17).

---

(16) *D. M.*, 28, III, 17; 32, II, 15.

(17) Con frecuencia usaremos la expresión abreviada de orden de prioridad y de posterioridad. Este orden significa cualquier relación de dependencia del uno al otro, en virtud de la cual el uno debe al otro *todo su ser o toda su denominación.*

Por consiguiente, no basta que uno tenga relación de semejanza o dependencia cualquiera con otro para ser análogo con él. Pedro es semejante a Pablo en la razón de hombre; pero como Pedro no es hombre precisamente por esa semejanza con Pablo, antes sería igualmente hombre aunque no existiese Pablo, por eso la razón de hombre no es análoga sino unívoca. El *hijo* tiene relación de dependencia con su padre; mas en la razón de *hombre* el hijo no es hombre precisamente por relación a su padre, porque aunque no tuviera padre, sino que fuera creado inmediatamente por Dios, sería tan hombre como es ahora; por eso en la razón de hombres son unívocos. En la razón de padre e hijo hay relación de dependencia; mas como en ese aspecto no tienen un nombre común, no hay analogía.

Es necesario para que haya analogía que uno de los inferiores tenga todo su ser o toda su denominación precisamente por la relación de dependencia. Así el prado se dice reír, porque tiene cierta semejanza de proporciones con la risa humana, y sin esta semejanza no se diría reír; la medicina se dice sana por decir orden de medio para restablecer la salud, y sin ese orden no se diría ni sería sana. Las criaturas son y

Si falta cualquiera de estas condiciones, ya no habrá ni términos ni conceptos ni cosas unívocas. Si no hay cosas formalmente semejantes entre sí bajo ningún aspecto, no habrá concepto ni nombre unívoco. Si hay cosas formalmente semejantes e independientes entre sí, pero se conocen en sí mismas y no por un concepto común, tampoco habrá ni concepto unívoco ni nombre unívoco, ni cosas unívocas, porque las cosas se dicen unívocas por referencia a un concepto unívoco y a un nombre unívoco que aquí no se da. Mas si hay cosas formalmente semejantes e independientes entre sí, y tienen un concepto común, y por consiguiente un nombre común, entonces son cosas unívocas, aunque por otra parte la razón común trascienda a las diferencias, porque analogía es habitud o referencia del uno al otro; luego cuando uno no es lo que es por referencia o habitud a otro, no puede ser análogo, sino unívoco.

Art. 2.—División del unívoco.

De aquí se entiende que el unívoco se ha de dividir en unívoco universal y unívoco no universal o unívoco trascendente (18); tanto en el uno como en el otro se verifican las dos notas del unívoco, que son tener un concepto objetivo uno y verificarse en los inferiores con igualdad de orden; es decir, sin orden de prioridad y de posterioridad. Los dos miembros necesitan alguna explicación.

---

se dicen seres por ser imitaciones del ser divino; sin esta imitación, las criaturas ni serían ni se dirían intrínsecamente seres.

Las relaciones de dependencia que suelen fundar la analogía son la relación de semejanza proporcional, la relación de referencia causal de uno al otro, como efectos de él, o como medios o como fin y signo; algunos añaden el orden de forma a sujeto; mas este orden está incluído en el orden de medio a fin. Otros añaden el orden de ejemplado y ejemplar, mas está ya incluído en el orden de efecto a causa, si ésta es racional.

(18) *D. M.*, 32, II, 6, 10; 39, III, 18 "et passim".

A. *Unívoco universal.*

Unívoco universal es el término que significa un concepto objetivo único, que se verifica en los inferiores sin orden del uno al otro, y prescinde perfecta o mutuamente de las diferencias, de tal manera que con ellas forme verdadera composición metafísica; tales son, según Suárez, los nombres de los *géneros* y *especies*.

En efecto; el *género,* según enseña constantemente Suárez, es aquel término común que significa un concepto objetivo único, que se predica esencialmente de muchos seres esencialmente distintos, como parte determinable de toda la esencia, desciende a los inferiores sin orden de prioridad y posterioridad, tiene diferencias de las cuales prescinde perfectamente y con ellas forma composición metafísica; tal es el nombre *animal,* con relación al hombre, al caballo, al pez (19).

La *especie,* según el mismo P. Suárez, es un término común que significa un concepto objetivo único, el cual se predica esencialmente de los individuos como esencia íntegra de ellos, desciende a los inferiores sin orden de prioridad y posterioridad, prescinde perfectamente de las diferencias individuales y con ellas forma composición metafísica; tal es el término *hombre,* con relación a Pedro, Andrés, etc. (20).

Como se ve, tanto la razón genérica como la específica llena todas las condiciones requeridas para ser unívocos universales.

B. *Unívoco no universal, o unívoco trascendental* (21).

Unívoco no universal o unívoco trascendental es el

---

(19) *D. M.*, 2, V, 10; 32, II, 10; 39, III, 3, 8; 15, 18.
(20) *D. M.*, 5, II, 16.
(21) Juan de Santo Tomás concede con muchas restricciones la tesis suareziana de que el ser y los trascendentales puedan ser unívocos con

término que significa un concepto objetivo único, que se predica esencialmente de los inferiores, desciende a ellos igualmente, es decir, sin orden de prioridad y posterioridad, y no prescinde perfectamente de las diferencias, antes las trasciende formalmente y no puede formar con ellas composición metafísica. Tales son en general todos los términos trascendentales con relación a aquella parte de los inferiores que entre sí no dicen orden de prioridad y posterioridad (22). Este unívoco no es universal, como se declara más adelante (23).

Esta noción del unívoco no universal la usa Suárez muchas veces, ya polémicamente, ya doctrinalmente.

a) *Uso polémico.*

Algunos cayetanistas quieren probar la analogía del ser con argumentos que Suárez cree insuficientes, y son los siguientes:

1.° Si el ser fuera unívoco, prescindiría perfectamente de las diferencias, y no las trascendería formal-

---

relación a algunos de sus inferiores. Dice que el *ser* aplicado a los individuos de una misma especie no es análogo sino unívoco, porque el ser aquí no se aplica según toda la extensión de que es capaz, y además los individuos entre sí no tienen diversidad alguna formal, sino solamente material. De aquí se deduce que para este autor, el *ser* aplicado a las diversas especies de un mismo género, por ejemplo a las diversas especies de animales, es estrictamente análogo, porque esos inferiores tienen diversidades, no sólo materiales sino formales, y además las diferencias son trascendidas por el ser (*Lóg. P.*, II, q. 13, v. fin.).

Otros muchos, oponiéndose en esto a Juan de Santo Tomás, no quieren admitir que el ser sea unívoco trascendental ni siquiera respecto de los individuos de la misma especie; porque el ser trasciende a las diferencias individuales, y éstas son *primo diversas*. Tal es Nicolás Balthasar: *L'Abstraction metaph. et l'analogie des êtres dans l'être* (Louvain, 1935), págs. 35-38. Y como partidarios suyos cita en nota a Oliva, O. M., y a Alexander a Iesu, O. C.; *ib.*, pág. 37. Para estos autores el término es análogo cuando trasciende las diferencias de los inferiores, y aunque éstos sean tan iguales como son los individuos de la misma especie, aunque no haya ningún orden de prioridad y posterioridad. Para Suárez la analogía significa una diversidad tan grande, que un término no será análogo si en los inferiores hay alguna igualdad aunque sea solamente en el título de independencia con que cada uno posee la forma con respecto a los demás.

Sobre esta condición de los análogos se hablará después más largamente.

(22) *D. M.*, 32, II, 10.

(23) *D. M.*, 39, III, 18.

mente; mas el ser no prescinde perfectamente de las diferencias, sino que las trasciende a todas; luego el ser no es unívoco, sino análogo.

El P. Suárez admite, como es natural, la conclusión, o sea la analogía metafísica del ser, pero niega la fuerza de este argumento. Para que una noción sea unívoca, no es necesario que prescinda perfectamente o mutuamente de las diferencias, como cree el argumentante. Basta que en los inferiores se verifique de una manera igual; es decir, sin orden de prioridad y posterioridad, aunque no prescinda perfectamente de las diferencias, sino que las trascienda formalmente (24).

2.° Otro argumento de algunos cayetanistas para probar la analogía del ser es que si el ser fuera unívoco, sería un género, puesto que sería un concepto único, que se predicaría de seres esencialmente distintos; mas es absurdo que el ser sea un género, luego es análogo, no unívoco.

También aquí concede Suárez la conclusión, o sea la analogía metafísica del ser, y niega la fuerza de la argumentación, apoyado en su noción de unívoco no universal o trascendental. Para que una noción común sea genérica, no basta que se predique esencialmente de cosas esencialmente diversas, sino que es preciso además que prescinda perfectamente de las diferencias contraentes, y que no las trascienda; mas como el ser no puede prescindir de las diferencias contraentes, antes las trasciende formalmente; luego el ser no sería un género, aun dado que fuera unívoco; sería unívoco trascendental, no unívoco universal como los géneros y las especies. En resumen, de que el ser no sea un género, no se sigue que sea análogo; puede ser unívoco trascendental (25).

---

(24) *D. M.*, 32, II, 3, 6.
(25) *D. M.*, 32, II, 5, 10.

b) *Uso doctrinal.*

De esta noción de unívoco no universal o de unívoco trascendental usa también Suárez al establecer positivamente la univocidad de ciertas nociones que algunos pudieran creer análogas. Su tesis es que la trascendencia no impide toda univocación. Recordemos algunos ejemplos.

El ser.

El *ser* es unívoco con relación a todas las sustancias completas creadas, v. c., con relación a los cuerpos y con relación a los ángeles. Porque aunque el ser trasciende a todas estas diferencias y no prescinde perfectamente de ellas, sin embargo, es un concepto objetivo único, común a todas estas sustancias, y se verifica en ellas con semejanza formal y con igualdad, o sea sin orden de prioridad y posterioridad, ni con referencia o dependencia del uno al otro. En este caso el ser será trascendental, pero al mismo tiempo unívoco, aunque no unívoco universal, sino unívoco trascendental (26). Asimismo el ser es unívoco no universal con relación a todos los accidentes que afectan tan intrínsecamente a la sustancia y que no tengan entre sí orden de prioridad y de posterioridad (27). Porque, aunque el ser es análogo con relación a todos sus inferiores, sin embargo, puede ser unívoco con relación a una parte de ellos, cuando éstos no tienen entre sí orden de prioridad y posterioridad (28).

El accidente.

El concepto y el término *accidente* cree Suárez que también es unívoco no universal o unívoco trascendental; es unívoco, sin ser género ni especie (29). De este término asienta las siguientes proposiciones:

1.ª El accidente, tomado en toda su extensión

---

(26) *D. M.*, 32, II, 21.
(27) 32, II, 21, 22, 24.
(28) *Ib.*, n. 25.
(29) *D. M.*, 32, II, 10.

predicamental, abraza tanto a los accidentes que afectan intrínsecamente a la sustancia, cuales son cantidad y cualidad, como aquellos otros que no afectan intrínsecamente a la sustancia, como son la acción y el hábito; tomado en esta extensión el accidente, no es un término unívoco, porque los accidentes en esa extensión no convienen en un concepto uno. Tampoco es un término equívoco, porque la acción y el hábito no se llaman accidentes casualmente y sin fundamento alguno, sino con el fundamento de que estando "cerca de la sustancia, dan a ésta una denominación que cae fuera de su esencia". Por tanto, el término en esa extensión es análogo; pero no de atribución extrínseca ni intrínseca, ya que el llamarse accidentes la acción y el hábito no es por la dependencia causal que tengan con otros accidentes; son, pues, análogos, con analogía de proporcionalidad extrínseca. Los accidentes extrínsecos que se llaman así, porque son a la sustancia en orden a denominarla con denominación no esencial y extrínseca, como los accidentes intrínsecos son a la misma sustancia en orden a denominarla también con denominación no esencial, pero intrínseca (30).

2.ª Lo segundo que dice es que el accidente, en sentido de "algo que afecta intrínsecamente a la sustancia extraesencialmente", ya tenga entidad absoluta, como la cantidad y la cualidad, ya tenga entidad modal, como la ubicación, es unívoco tracendental o no universal. En este sentido el accidente es un concepto objetivo único, que trasciende a sus diferencias, ya que todas las diferencias esenciales entre accidentes son también accidente y no sustancia; mas, como un accidente no se dice tal por referencia y dependencia o relación a otro accidente, sino que cada uno es accidente con independencia de los demás y con igual título que los otros, por eso no es un término análogo.

---

(30) *D. M.*, 39, III, 12.

Así que, por trascender a las diferencias, no puede ser unívoco universal; y porque las diferencias no dicen orden de prioridad y posterioridad del uno al otro, no llena el prerrequisito necesario para analogía metafísica, es, pues, unívoco trascendental o no universal (31).

La *discusión de las objeciones* nos hará ver cuán firme es la posición de Suárez en esta parte. Algunas objeciones quieren defender la analogía metafísica del accidente intrínseco, y otras la univocidad. Veamos las que militan en favor de la analogía metafísica.

1.ª Dicen primeramente que los accidentes absolutos y modales tienen un modo de ser tan distinto, que no pueden ser unívocos entre sí (32). Suárez dice que no acusará de ciertamente absurda la sentencia que defienda la analogía del accidente con relación al absoluto y al modal (33); pero que le parece más probable y más consecuente con su doctrina el decir que es unívoco, porque el accidente absoluto y el modal no tienen entre sí orden de prioridad y de posterioridad (34).

2.ª Dicen en segundo lugar que hay algunos accidentes intrínsecos que son tales con orden de prioridad y posterioridad a otros accidentes (35), en cuyo caso el término "accidente" sería metafísicamente análogo. Ejemplos de lo dicho son la cualidad corpórea que presupone la cantidad (36), y la inhesión respecto de la cantidad y de la calidad (37), y los diferentes grados de intensidad con relación a una calidad intensa de determinado grado, o las diversas partes

---

(31) *D. M.*, 39, III, 3, 9, 14, 15. Son pasajes importantes en el tema que nos ocupa.
(32) *D. M.*, 39, III, 13.
(33) *Ib.*, núm. 13.
(34) *Ib.*, núm. 14.
(35) *D. M.*, 32, II, 21.
(36) *D. M.*, 39, III, 15.
(37) *Ib.*, núm. 17.

integrantes de la cantidad, ordenadas a hacerla extensa en determinada medida (38).

Responde Suárez que entre los accidentes no hay orden de prioridad y posterioridad suficiente para constituir la analogía. La *cualidad*, de suyo, no presupone la cantidad, porque hay cualidades espirituales. Si las cualidades corporales presuponen la cantidad, no se refieren a ella como a cosa principal, ni como a fuente o fin de ellas, sino únicamente como a prerrequisito y condición para que las cualidades puedan ejercer su efecto formal de perfeccionar la sustancia. Tampoco la *inhesión* se refiere a la cantidad o calidad como a puntos últimos de referencia o dependencia, sino que últimamente mira a la sustancia como todos los demás accidentes (39). Y las diferentes partes de la *extensión* o de la *intensidad* son siempre iguales esencialmente, y por esto es imposible que sean seres análogos (40).

3.ª Otra objeción, por el contrario, pretende que el accidente intrínseco es unívoco universal y genérico, y no sólo un unívoco trascendental o no universal, como quiere Suárez. Y raciocinan así:

Podemos formar un concepto de accidente intrínseco completo que no diga orden a constituir otro accidente; y otro concepto de accidente incompleto, que se ordenaría a constituir en el orden metafísico otros accidentes completos como diferencias esenciales de ellos (41). En este caso, la razón común sería "accidente completo", y las diferencias esenciales serían "cualitativo, cuantitativo, ubicativo". Estas diferencias no se definirían por la razón común, que es "accidente completo, sino por accidente incompleto dife-

---

(38) *D. M.*, 39, I, 15.
(39) *D. M.*, 39, III, 15, 17.
(40) *D. M.*, 39, I, 15.
(41) *D. M.*, 39, I, 14; III, 10, 11, 16.

renciativo y constitutivo de tal accidente o de tal otro" (42).

Sucedería como en el concepto de "sustancia completa creada", con relación a sus diferencias "espiritual" o "corporal", en orden a constituir los dos géneros de "cuerpo, espíritu". Las diferencias "espiritual y corporal" son también sustancia, pero no se definen por la razón de "sustancia completa", que es la razón común a cuerpo y espíritu, sino por la razón de "sustancia incompleta de tal índole, espiritual o corporal", que es la razón diferencial. Y así como la razón de "sustancia completa" es genérica y forma composición metafísica con las diferencias sustanciales "corpórea y espiritual", del mismo modo el "accidente completo" será una razón genérica, y hará composición metafísica con las diferencias "cuantitativo, cualificativo, ubicativo" (43).

Suárez, después de intentar otras soluciones (44), da la suya, que es la siguiente: "De los seres que pertenecen a diversos predicamentos, como son las diversas clases de accidentes intrínsecos, es imposible abstraer una razón común a varios de ellos, sin que contenga alguna analogía o por lo menos trascendencia con respecto a los demás, lo cual basta para impedir que aquella razón común sea genérica" (45). Y la razón; "a priori", parece ser ésta: Los géneros supremos del accidente intrínseco, como cantidad, calidad, ubicación, tienen tan diversa manera de afectar a la sustancia, que no hay entre ellos más parecido o semejanza que el afectarla intrínsecamente; ahora bien, esta noción conviene igualmente y por entero, así al accidente completo como al incompleto, o sea, a toda razón accidental, sea cual fuere; luego la razón de ac-

---

(42) *D. M.*, 39, III, 10.
(43) *D. M.*, 39, III, 10; et cfr. d. 2, V. 12; et d 33, I, 5, 20, fine 22, 23.
(44) *D. M.*, 39, I, 15; et III, 11, 17.
(45) *D. M.*, 39, III, 17.

cidente conviene no solamente al accidente completo, sino también al incompleto, y así no se puede decir que sea una razón genérica (46).

La conclusión de toda esta discusión es que el accidente intrínseco es otro ejemplo del unívoco trascendental o unívoco no universal (47).

Otros ejemplos.

Entre los demás ejemplos que aduce Suárez como unívocos no genéricos ni específicos es el *movimiento* en cuanto aplicado a la acción accidental y a la pasión. Asimismo es unívoco no universal el nombre de *persona* aplicado a las personas divinas. Este es un nombre común, que se verifica formal e intrínsecamente en cada una de las relaciones divinas, y eso sin ninguna desigualdad ni verdadera dependencia del uno al otro; es, pues, una noción unívoca; mas, por otra parte, no es género ni especie, porque para esto se necesitaría que las diferencias fuesen cosa diversa de "persona", lo cual no sucede (48).

De aquí se deduce que el P. Suárez pondría también entre los unívocos no universales el *viviente creado,* porque satisface plenamente a esta noción. Los tomistas generalmente hacen esta noción estrictamente análoga, porque se verifica en los inferiores muy diversamente, de tal manera, que las diferencias incluyen la razón común de viviente. Esta argumentación prueba que la razón de *viviente creado* no es una noción genérica, ya que trasciende a sus diferencias de vegetales, animales, hombres, ángeles; mas de aquí no se sigue que sea una noción análoga. Cada una de es-

---

(46) *D. M.*, 39, III, 18.

(47) Aquí también Juan de Santo Tomás refuta a Suárez apoyándose en su criterio de analogía. El accidente intrínseco es un término metafísicamente análogo, porque conviene formalmente a los inferiores, trasciende las diferencias, y así se verifica en los inferiores diversísimamente, no sólo con diferencias materiales sino con diversidades formales. *Lóg. P.*, II, q. 14, a. 4.

(48) *D. M.*, 32, II, 10; et *Trinit. L. i.*, c. 3, núms. 8-10, 12, 16.

tas clases de vivientes verifica la razón de vida con igual título que la otra y con perfecta independencia de la otra. La planta sería viviente, aunque supongamos por imposible que faltasen, aun en cuanto a su misma posibilidad, los hombres, los ángeles y los animales irracionales.

Asimismo pondría Suárez entre los unívocos no universales el término *conocimiento* aplicado a todo *conocimiento creado,* ya sea éste una sensación, ya sea una intelección humana abstractiva, ya sea una intelección angélica intuitiva y comprehensiva. Es cierto que este término común significa un concepto objetivo que trasciende a sus diferencias y que por tanto se verifica diversamente en los inferiores. Pero como se verifica en ellos con perfecta igualdad *del título* con que es formalmente conocimiento; es decir, sin referencia ni dependencia del otro, le falta la condición necesaria para ser análogo, y por tanto es unívoco trascendental. La sensación del animal es conocimiento, no por referirse al conocimiento humano o angélico, o por depender de ellos, sino porque en sí mismo verifica la noción de conocimiento independientemente de ellos.

La extrañeza de toda esta doctrina se quitará si atendemos a lo que es analogía. Analogía es habitud, referencia, proporción del uno al otro. Luego para que una cosa sea por analogía lo que es necesario es que lo sea por habitud, referencia, proporción al otro. No basta tener cierta habitud con otro para ser análogo con él; de lo contrario todos los unívocos serían análogos, ya que se verifican en los inferiores con semejanza del uno al otro; es necesario, además, que uno sea todo lo que es bajo el aspecto de la denominación común por habitud, referencia o proporción al otro; así el prado se dice reír, única y exclusivamente por la referencia a la risa humana; la medicina se dice sana única y exclusivamente por la referencia que tie-

ne a causar la sanidad del animal; y la criatura es ser única y exclusivamente por ser imitación del ser divino; quitadas estas habitudes, ninguna de estas cosas sería lo que es. Ahora bien; entre muchos de los inferiores de los predicados análogos y trascendentales no hay tal referencia y dependencia del uno al otro, antes plena independencia mutua en poseer su predicado común; luego esos inferiores no pueden ser análogos, porque les falta la condición esencial para ello, que es el orden del uno al otro, ni unívocos universales, porque el predicado común es trascendental; luego han de ser unívocos, no universales.

Art. 3.—Fundamento ontológico de la univocidad.

El fundamento ontológico próximo de la univocidad se ha indicado ya en la misma definición de los unívocos; es la muchedumbre de seres independientes entre sí y formalmente semejantes en la razón significada por el nombre común. Con otras palabras, el fundamento ontológico es la multiplicabilidad de los individuos dentro de la misma especie, y de las especies dentro del mismo género, y en general la multiplicabilidad de seres independientes entre sí y semejantes en una razón, ya trascienda esta razón común a las diferencias, ya no las trascienda

Podemos ulteriormente investigar cuál es la razón de esta multiplicabilidad de individuos, de especies y de seres que participen una razón común trascendental. Aunque la respuesta de Suárez es ya conocida, será conveniente recordarla con toda brevedad.

a) La razón de la multiplicabilidad de los individuos dentro de la misma especie es la finitud y consiguiente potencialidad del ser participado.

Efectivamente; la razón por qué Dios es inmultiplicable es por ser acto puro e infinito, y precisamente por esto.

El ser que es acto puro e infinito no puede tener ninguna perfección o realidad que caiga fuera de su esencia, ya sea con distinción real, ya sea con distinción de razón; en ambos casos, el ser ni se concebiría como acto puro e infinito, ni lo sería realmente. Mas la individuación es una perfección real, que es la perfección ontológica por la cual el individuo como tal es inmultiplicable, y una condición absolutamente necesaria para existir; luego la individuación no puede caer fuera de la esencia divina ni con distinción real ni con distinción de razón. Según esto, la esencia divina es su misma individuación, y así como la individuación es absolutamente inmultiplicable, del mismo modo es inmultiplicable la esencia divina.

Y solamente por ser acto puro e infinito es inmultiplicable la esencia divina. Porque el otro capítulo de inmultiplicación que se suele aducir es porque el acto no se multiplica sino por una potencia realmente distinta en que se recibe; y como la esencia divina es acto puro que no se recibe en ninguna potencia realmente distinta, por eso es inmultiplicable. Este principio no tiene para Suárez ningún valor; porque si el acto es *finito*, aunque no se reciba en una potencia, no repugna que la individuación caiga fuera de su esencia, y así ésta no será su misma individuación, no será inmultiplicable, como vamos a ver.

Si pues la única razón por que Dios es inmultiplicable es por ser acto puro e infinito, síguese que el ser que no es acto puro ni infinito, será multiplicable en individuos. Lo cual se hará más patente de la siguiente manera:

Si la esencia no es un acto puro ni un ser infinito "simpliciter", entonces los predicados ontológicos a que dé fundamento han de ser por fuerza también finitos en perfección, y cada uno de ellos ha de dejar fuera de sí, según la razón, otros predicados y perfecciones de que conste. Así el arcángel San Gabriel consta de

los predicados "sustancia completa creada, espiritual, arcangélica, Gabriel". Y así como el predicado "sustancia completa creada" deja fuera de sí la diferencia intermedia, "espiritual", y ésta deja fuera de sí otra diferencia intermedia, que es la arcangelidad, así todas éstas pueden dejar fuera de sí la razón individual de "Gabrielidad". La razón de ser finito y de ser potencial de ninguna manera se opone a ello. De aquí se sigue que la especie, digámoslo así, de arcángel, no es su misma individuación, sino que se distingue según la razón, de la individuación; la esencia no es la individuación; y como lo único que impide la multiplicación es la individuación, síguese que la esencia específica arcangélica se puede multiplicar en individuos, y eso por ser *potencial y finita* (49).

Claro es que ulteriormente se puede preguntar cuál es la razón por que el ser creado es finito; a lo cual se responde que por ser participado totalmente en cuanto a la esencia y a la existencia. El ser creado no tiene más ser que el ser participación posible de la divina esencia, e imitación actual, cuando Dios ejercite libremente su omnipotencia: no tiene más ser que el ser por imitación y dependencia, de donde se sigue forzosamente la finitud, ya que le falta la más noble presea del ser que es el ser necesario y por esencia, de donde se sigue la infinitud (50).

Y si ulteriormente se pregunta cuál es la razón por que el ser creado es participado, se ha de responder que ya no se puede dar otra razón intrínseca al ser, que sea anterior a la participación; la esencia del ser creado es ser "ab alio", *ser por participación;* y los constitutivos del ser jamás tienen un predicado anterior e intrínseco del cual se deriven. Mas sí se puede dar una razón extrínseca, y esta es la eminencia infinita del

---

(49) *D. M.*, 5, II, 25.
(50) *D. M.*, 28, III, 16, 6-8; d. 30, X, 8-14; d. 30, XVII, 17; 31, XIV, 10.

ser por esencia, que constituye a Dios infinitamente fecundo "ad extra", de donde se sigue forzosamente que ha de haber seres distintos de Dios, los cuales serán esencialmente por participación (51).

Y ya que hemos subido la escala desde la multiplicabilidad de los seres hasta la infinita eminencia del ser divino, podemos ahora bajar desde esta eminencia hasta la multiplicabilidad individual, de la manera siguiente: Dios es el ser por esencia, y por tanto acto puro, único, infinito e infinitamente fecundo al exterior; luego por fuerza ha de haber seres que sean esencialmente por participación; luego han de ser finitos y potenciales, así objetivamente como subjetivamente; luego no repugna que tengan fuera de su esencia su individuación; luego su esencia no se opone a la multiplicabilidad, ya que esta inmultiplicabilidad sólo nacería de que su esencia fuera su misma individuación.

b) Un camino parecido, aunque más rápido, nos puede llevar a demostrar cómo la finitud es el fundamento de la multiplicabilidad de las especies dentro del mismo género. Los géneros no son sino participaciones o imitaciones finitas de la infinita eminencia divina; mas la infinita eminencia o imitabilidad de la divina esencia no se puede agotar por cualquier número o variedad de imitaciones finitas; luego el género puede ser participado de infinitas maneras y variedades, y éstas son las especies. Así que las especies se pueden variar y multiplicar infinitamente dentro de cada género, precisamente por la finitud y potencialidad del ser creado (52).

c) Con no menor claridad aparece cómo ha de haber unívocos no universales. Todas las cosas creadas o creables son esencialmente por participación de la divina esencia, y Dios es origen de todos los seres po-

---

(51) *D. M.*, 31, XIV, 2.
(52) *D. M.*, 30, XVII, 19-23; et *de Deo U.*, L. 3, c. 9, n. 11.

sibles fuera de él, y causa esencial, universal y suficientísima de todos ellos; luego por fuerza ha de tener algunos predicados formalmente comunes con las criaturas, los cuales significarán perfecciones simples y trascendentales, y por tanto análogas, ya que se verificarán en los inferiores formal e intrínsecamente y al mismo tiempo con diversidad esencial y con orden de prioridad y posterioridad. Mas entre los inferiores habrá muchos que si bien tengan relación de dependencia con relación al analogado principal, pero con relación a otros analogados secundarios, no tendrán relación de dependencia: estos inferiores serán unívocos no universales. No podrán ser universales, porque la razón común, como se supone, trasciende todas las diferencias; no podrán ser análogos, porque no poseen la razón común y trascendente con dependencia del uno al otro. Por consiguiente, serán unívocos, pero no universales. Aquí también la tesis de la finitud del ser y de la participación nos ha dado la razón ontológica por que ha de haber unívocos no universales (53).

Art. 4.—Fundamento psicológico de la univocidad.

El fundamento psicológico de la univocidad es la índole propia de nuestro modo de conocer. Nuestro entendimiento es cognoscitivo de las esencias de las cosas, o sea de aquello que necesariamente ha de tener la cosa para ser lo que es: de lo contrario no sería entendimiento, sino sentido. Mas por otra parte, a causa de la unión sustancial del alma con el cuerpo, nuestro entender se hace con ayuda de los sentidos y de la experiencia interna, y no podemos menos de partir de estos tenues y humildes principios en que todo es individual y eventual, para conocer las esencias. Y ¿cómo es posible llegar a esta meta? Prescindiendo en los ob-

(53) *De Deo U.*, L. 3, c. 9, n. 11.

jetos dados por los sentidos externos y por la experiencia interna de todo lo que sea individuación y restricción del ser a este caso particular; de esta manera obtendremos conceptos objetivos de mayor o menor amplitud, los cuales por sí solos o en debida combinación nos darán las respuestas que se han de dar cuando nos preguntemos qué es la cosa o cuál es la esencia de la cosa.

En la abstracción de estos conceptos habrá diversos grados. Unas veces nuestro concepto representará una perfección finita, exclusiva de la criatura, con inclusión de alguna imperfección, como cuando concebimos el ser "senciente". Otras veces nuestro concepto representará alguna perfección simple, que si bien no incluya la infinitud, por lo menos tampoco incluye positivamente imperfección alguna, como cuando pensamos el ser, la *sustancia,* la *vida,* el *saber,* el *querer,* etc.

Cuando la perfección representada es finita e incluye imperfección, entonces por fuerza deja fuera de sí algunas otras perfecciones y determinaciones, ya individuales ya específicas, con las cuales puede hacer composición metafísica, y descender así a determinados individuos o especies, y tales conceptos, como se ve, son genéricos y específicos.

Cuando la perfección representada es simple, entonces por fuerza se ha de poder aplicar a Dios, ya que de suyo no se opone a la infinitud, y también a las criaturas de donde las hemos tomado: este concepto, tomado en toda la amplitud de que es capaz, es un concepto análogo metafísicamente, ya que es un concepto común a todos los inferiores, a Dios y a las criaturas, y se verifica en ellos con diversidad esencial y con orden de prioridad y posterioridad. Mas si ese mismo concepto tan amplio lo tomamos como referido solamente a una sola clase de inferiores, v. c. a los seres creados, entonces pueden suceder dos cosas: o que esos inferiores tengan entre sí orden de prioridad

y posterioridad, o que no tengan tal orden. Ejemplo del caso primero es el *ser* referido a los seres creados en general; pues entonces el concepto conviene a las sustancias y a los accidentes, y es análogo como se ve. Ejemplo del caso segundo es el *ser* referido a todas las sustancias completas creadas, espirituales o corporales; y en este caso el concepto no es equívoco, como se ve; ni tampoco análogo, porque sus inferiores, por hipótesis, no dicen orden de prioridad y posterioridad; ni unívoco universal, porque trasciende a las diferencias; luego no puede ser sino unívoco, no universal (54).

Terminados ya los preliminares que nos parecieron necesarios para la plena inteligencia de los análogos, entremos ya en la explicación de éstos.

---

(54) *De Anima*, L. 4, cc. 3-7.

PARTE SEGUNDA

SOBRE LOS TERMINOS ANALOGOS. ASPECTO LOGICO DE LA ANALOGIA

CAPITULO 1. — DIVERSAS ACEPCIONES MENOS FILOSOFICAS DE LA PALABRA ANALOGIA

Analogía, en cuanto a su origen etimológico, es una voz que significa "secundum rationem" o "secundum proportionem", es decir, según alguna habitud, relación o proporción, ya sea de dependencia, ya sea de semejanza. En cuanto al uso real, la palabra se usa en muchas significaciones que no son del todo ajenas al origen etimológico. Podemos considerar como usos menos filosóficos el uso vulgar, el matemático y el dialéctico.

1. Analogía en sentido *vulgar* es la semejanza lejana que en algunos rasgos tienen ciertas cosas bastante desemejantes, la cual semejanza, sin embargo, no ha recibido un nombre común: es lo que sucede en toda comparación. Toda comparación consiste en hallar analogías más o menos cercanas entre varios seres muy diversos sin que se les imponga, sin embargo, por esto un nombre común. Cristo Nuestro Señor, al acabar el sermón del monte, encuentra varias analogías entre el hombre que acude a El y le oye y hace lo que enseña, y la casa que está fundada sobre piedra: y así como esa casa resiste contra todas las inclemencias y contra todas las embestidas de los elementos, así ese hombre permanece firme en medio de todas las calamidades y embestidas del enemigo. Si por estas analogías o semejanzas el hombre llevase el nombre de *casa edificada sobre piedra,* se consumaría la analogía de proporcionalidad metafórica, que ya pertene-

ce en algún sentido a la consideración filosófica; mas como no hay esta traslación de nombres de su propia significación a una significación ajena, sino que la figura ha quedado en el estado de mera comparación, tenemos el caso de analogías vulgares. Asimismo, cuando el P. Fray Luis de Granada encuentra tantos puntos de semejanza entre el organismo humano y la tierra en cuanto que abraza ríos, mares, metales, montes, etc., esos puntos de semejanza se llaman analogías en el sentido vulgar. Estas analogías sirven para ilustrar el pensamiento, mas no para fundar sobre ellas ninguna argumentación.

2. Analogía en el sentido *matemático* es lo mismo que decimos en castellano *razón matemática* o *habitud de un número a otro*, y en latín se traduce por el nombre de "proportio". Es, por consiguiente, el resultado de comparar dos cantidades según la igualdad o el exceso de la una a la otra. La razón matemática puede ser simple o compuesta. La simple es la relación de una cantidad a otra como 4 : 2. En este caso los números, aunque semejantes en ser números y cantidades limitadas, sin embargo, como miembros de la razón, no tienen el mismo nombre, ni son semejantes o iguales por necesidad en cuanto a la magnitud, como puede verse intuitivamente, sino que solamente están ligados por tener entre sí determinada habitud; v. c., el 4 tiene la habitud de doble, y el 2 la habitud de mitad.

La analogía o razón compuesta se llama en castellano proporción de dos o más razones, y en latín "proportionalidad", "proportionalitas", y es la igualdad de dos o más razones matemáticas, como se ve en el ejemplo siguiente: 4/2::6/3::10/5. En este caso se pueden hacer las mismas observaciones que en el caso anterior: los antecedentes no llevan el mismo nombre que los consiguientes, ni son entre sí semejantes en magnitud. Sin embargo, aquí hay semejanzas que no había en la

razón simple. En primer lugar, las *razones* o cocientes son entre sí no sólo semejantes, sino enteramente idénticas, porque todas son o el doble, con relación a los consiguientes, o la mitad, con relación a los antecedentes. Además, los *antecedentes* entre sí son semejantes proporcionalmente, por ser cada uno doble de su consiguiente; y los *consiguientes* entre sí son también semejantes proporcionalmente en ser la mitad de sus antecedentes.

Estas observaciones son muy dignas de tenerse en cuenta, porque algunos autores, como Cayetano o Marc, quieren calcar enteramente la analogía filosófica sobre la analogía matemática; y así como en la razón simple no hay un concepto que sea común al antecedente y al consiguiente, así tampoco quieren que en la analogía de atribución o de proporción haya jamás un concepto común para los dos analogados; y así como en la razón compuesta o en la proporcionalidad la semejanza o identidad proporcional no tiene un concepto objetivo que represente una forma o noción sencilla, sino que por fuerza representa cuatro términos y enuncia que un término primero es a un segundo como un tercero es a un cuarto, de la misma manera quieren que el concepto análogo con analogía intrínseca no represente una noción una y prescindida, aunque imperfectamente, de los inferiores, sino que actualmente e inmediatamente, aunque de una manera implícita, ha de representar todos los inferiores unidos entre sí, no copulativamente o disyuntivamente o indeterminadamente, sino por medio del vínculo de la semejanza proporcional.

Mas otros autores, como Suárez, distinguiendo bien entre origen de un nombre y el uso que de él se hace, dicen que realmente no hay unidad de concepto en los casos de analogías extrínsecas, como son los de proporcionalidad extrínseca y de atribución extrínseca, porque no se fundan en la semejanza de formas,

sino en habitudes diversas a una misma forma; pero añaden que puede haber, y de hecho hay, unidad de concepto en el caso de la analogía intrínseca, la cual se funda en la semejanza formal de los inferiores en la razón significada, aunque esta semejanza formal no impide que se halle en los inferiores de maneras diversísimas.

Por lo demás, el uso de la palabra analogía para significar la razón matemática ha sido completamente abandonado.

3. Analogía en el sentido *dialéctico* es una argumentación, en virtud de la cual si dos cosas son semejantes en cierto número de propiedades manifiestas en ambas, se concluye que también han de ser semejantes en otras propiedades que son manifiestas en una sola de ellas. De esta manera se concluye que los animales perfectos tienen la facultad de sentir. Convienen con el hombre en tener sistema nervioso, órganos receptores de las impresiones de los objetos exteriores, y el mismo uso externo de esos órganos; mas a estas propiedades acompaña en el hombre la facultad de sentir y la sensación; luego también en el animal a esas propiedades acompañará también la facultad de sentir y las sensaciones, aunque esta propiedad no es manifiesta por sí en los animales como lo es en el hombre. Esta manera de argüir no hay que confundirla con la inducción. Para que este argumento se elevara a la categoría de inducción, sería necesario demostrar, por la experiencia, que el sistema nervioso, los órganos receptores de impresiones sensibles y el uso que de ellos se hace están ligados a la sensación, no sólo de hecho, sino también esencialmente; después tomaríamos de la experiencia el hecho evidente de que en los animales hay sistema nervioso, órganos receptores de impresiones sensoriales y un uso de los órganos parecido al que hay en el hombre, y concluiríamos que también en los animales hay la facultad de sentir y sensacio-

nes, aunque en ellos esta propiedad no es manifiesta por sí misma, como lo es en el hombre. Este sería el camino completo de la inducción, el cual tal vez no lo podemos recorrer sin alguna sombra de duda, ya que alguien podría objetar que la facultad sensitiva acompaña en el hombre al sistema nervioso, no porque ésta sea la propiedad esencial del sistema nervioso, sino porque ésta es la propiedad especial de la forma o del alma humana que informa al nervio; y siendo tan diversa la forma que en los animales informa al nervio, tal vez no es propiedad de ella la facultad de sentir.

La inducción es una verdadera argumentación, en que una vez probado el hecho en algún sujeto o en alguna clase de sujetos, se prueba que tal hecho no puede ser casual ni debido a una circunstancia accidental, sino a la esencia misma del sujeto; de donde se concluye que donde esté la esencia, estará también el hecho o lo capacidad de aquel hecho. En la argumentación, por analogía o semejanza, más bien se *pide* la conclusión que se prueba, alegando como fundamento que si dos cosas son iguales o semejantes en todos los fenómenos manifiestos en ambas, también serán iguales o semejantes en aquel fenómeno que sólo en una es manifiesto.

Claro es que esta argumentación no causa certeza; pero, sin embargo, no se puede decir que es del todo inútil. Sirve en las ciencias para dar los primeros pasos en asentar una hipótesis determinada, la cual, comprobada después por ulteriores experimentos, se podrá convertir en tesis bastante fundada y aun cierta. Y a veces la semejanza misma en las perfecciones manifiestas puede ser tan perfecta que se concluya con certeza la semejanza en la perfección manifiesta sólo en uno, como sucede en la prueba de la sensibilidad en los animales perfectos.

4. La *analogía* en sentido *filosófico* es un término abstracto con que se significa la índole o calidad del

término *análogo*. Y término análogo es un término que se dice de muchos seres parte en el mismo sentido y parte en sentido diverso, ya haya entre ellos semejanza formal, como sucede en la analogía intrínseca, ya no haya entre ellos ninguna semejanza formal, sino mera semejanza proporcional o mera habitud causal, como sucede en las analogías extrínsecas.

En esta analogía filosófica podemos investigar su aspecto lógico, su aspecto metafísico, su aspecto psicológico y, por fin, su aspecto criteriológico. El aspecto lógico considera el término análogo como término de segunda intención, constituído intrínsecamente por la predicabilidad con respecto a sus inferiores, y como término de primera intención, que significa una razón objetiva y la manera diversa de verificarse en los inferiores. El aspecto metafísico se refiere a los fundamentos ontológicos de esta analogía y a su realización en las cosas, según sus diversas clases. El aspecto psicológico considera cómo y cuándo formamos y usamos los conceptos análogos, y cómo y cuándo los conocemos como análogos. El aspecto criteriológico explica cómo podemos conocer a Dios y lo sobrenatural, y, en general, todo lo supraexperimental, con ayuda de la analogía. Cada uno de estos aspecto los consideraremos en otras tantas partes de este trabajo.

CAPITULO 2.—DEFINICION DE LA ANALOGIA EN EL SENTIDO FILOSOFICO

1. *Cosas* análogas son aquellas que tienen un nombre común, y la razón significada por él conviene a los inferiores, parte de modo idéntico, parte de modo diverso. Por consiguiente, *término* análogo es el término común que se dice de muchos, parte en sentido idéntico y parte en sentido diverso (55).

Así que para que haya analogía es necesario que se verifiquen dos condiciones: primera, que haya seres diversísimos entre sí, pero tales que estén conexionados por alguna proporción o por alguna semejanza imperfecta; segunda, que por causa de esta proporción o semejanza imperfecta, sean capaces de convenir en un concepto, o por lo menos en un término común. Si falta cualquiera de estas condiciones, no habrá analogía. Si hay cosas diversas, pero de tal manera que no tienen entre sí ninguna conexión de proporción o semejanza imperfecta, no habrá analogía; si hay esta clase de seres, pero no hay un entendimiento que conozca unas cosas por los conceptos tomados de otras o por conceptos que se verifiquen intrínsecamente, pero de diversa manera, o que nombre a las unas con los nombres propios de otras, tampoco habría analogía del término; podría haber fundamento de la analogía, pero no analogía de cosas ni analogía de términos o conceptos.

---

(55) *D. Th. IV Metaph.*, lecc. I, Cathala, n. 535.

2. Toda la dificultad está en determinar qué significa la expresión *parte en el mismo sentido y parte en sentido diverso.*

Dos son las principales maneras de entenderla: la cayetanista y la suarista.

El P. Ramírez (56) dice que término análogo es el término común que significa una forma o razón "simpliciter diversa et secundum quid eadem", o sea que es absolutamente diversa y en cierta manera idéntica.

Pero nos hallamos en la misma oscuridad. ¿Qué significan los términos "simpliciter diversa et secundum quid eadem"? El P. Ramírez quiere explicarlos por una discreta dosificación de lo unívoco y de lo equívoco. Como quiera que el análogo es intermedio entre el equívoco y el unívoco, ha de participar de ambos. Mas esta dosificación de ambos, dice el P. Ramírez, no se puede hacer de modo que entren por igual lo unívoco y lo equívoco en el mismo término o concepto, porque esto sería contradictorio; luego es necesario que entren de una manera desigual. Y como quiera que lo característico del análogo no es la unidad, sino la diversidad, por eso ha de entrar más la dosis de lo diverso y equívoco que de lo idéntico y unívoco.

No parece que hemos adquirido mucha mayor claridad en la definición con saber que el análogo es un nombre común, cuya significación participa del unívoco y del equívoco, pero más del equívoco que del unívoco. ¿Cómo apreciar esa mezcla de equívoco y unívoco, y en la que haya más de equívoco que de unívoco? Esto parece prestarse a toda suerte de arbitrariedades al querer designar qué cosas se han de clasificar entre los análogos o más bien entre los unívocos o equívocos.

El P. Ramírez, finalmente, tiene por buena la de-

---

(56) *C. T.*, 24 (1921), 35.

claración del cardenal Aguirre, quien dice que los análogos participan de los unívocos y de los equívocos: de los unívocos, porque tienen una verdadera conveniencia o semejanza en cuanto a la cosa significada por el nombre; de los equívocos, porque tienen una verdadera diversidad, "diversitatem simpliciter" en la razón misma significada por el nombre (57). Pero aun aquí tropezamos con la famosa "diversitas simpliciter", que queda siempre por explicar; fuera de que esta definición, no conviene a todos los análogos, sino sólo a los análogos metafísicos, como lo indica la exigencia de que haya verdadera semejanza entre los analogados.

3. Con todo, si recogemos las diversas explicaciones tomísticas, declararemos la expresión "simpliciter diversa et secundum quid eadem" de la manera siguiente:

La forma significada por el nombre análogo es en absoluto diversa, "simpliciter diversa", porque los inferiores dicen una habitud muy diversa a esa forma, de tal manera que las diferencias no caben en un solo concepto uno y prescindido de los inferiores ni siquiera imperfectamente, antes el concepto representa los inferiores directa, inmediata y actualmente, aunque de una manera implícita y confusa, como la visión de una selva lejana representa la diversidad de los árboles.

Esa forma significada es también relativamente o en alguna manera la misma, "secundum quid eadem", porque, aunque el concepto representa directa, inmediata y actualmente los inferiores, no los representa desligados o desunidos, antes unidos entre sí. no copulativamente o disyuntivamente o indeterminadamente, sino con el vínculo de la proporcionalidad o semejanza proporcional, o con el vínculo de la proporción o relación de alguna dependencia causal.

---

(57) *Ib.*, p. 38.

En la definición así entendida se pueden observar las siguientes notas negativas: 1.°, se excluye siempre la unidad del concepto que provenga de una precisión de los inferiores, aunque ésta sea imperfecta o no mutua; 2.°, nunca hay semejanza formal entre los inferiores, y por esta causa es imposible obtener un concepto prescindido de ellos; 3.°, en la definición de analogía se ha de prescindir del orden de prioridad y de posterioridad, porque aunque algunas veces exista, pero otras no existe, v. c. en la analogía intrínseca o metafísica.

Las notas positivas son: 1.°, unidad del término análogo; 2.°, unidad del concepto análogo, no con unidad de precisión, sino con unidad proporcional o de proporción; 3.°, trascendencia del término y de la forma significada por él respecto de los inferiores, porque éstos se han de definir por la razón común, ya en recto, ya en oblicuo; 4.°, conexión de los seres analogados con el vínculo de la proporcionalidad o de la proporción. *(Cfr. hic.,* P. III, c. 2, a. 3, a. 1, 2).

Muchas de estas cosas no se entenderán bien hasta que las hayamos explicado en la definición suareziana que se sigue.

4. La definición suareziana de la analogía se puede formular así: término análogo es el término común que se dice de muchos, parte en el mismo sentido y parte en sentido diverso. Se dice *parte en el mismo sentido,* porque significa una forma que es idéntica en los inferiores con identidad, ya real, ya de razón; y se dice *parte en sentido diverso,* porque esa forma se diversifica esencialmente en los inferiores por sí misma, es decir, por diferencias que se definen por la razón común, ya en recto, ya en oblicuo, y tienen entre sí orden de prioridad y de posterioridad.

En esta definición encontramos las siguientes notas negativas: 1.ª, no se niega la unidad del concepto prescindido imperfectamente de los inferiores con pre-

cisión no mutua, porque aunque tal unidad no se halle en las analogías extrínsecas, pero se halla en la analogía intrínseca o metafísica; 2.ª, no se niega la semejanza formal, porque aunque ésta no se da en las analogías extrínsecas, pero se da en la analogía metafísica o intrínseca.

Las notas positivas son las siguientes: 1.ª, unidad del término análogo; 2.ª, unidad de la forma significada, ya sea con unidad real, ya sea con unidad de razón o de precisión imperfecta de los inferiores; 3.ª, diversificación esencial de la forma significada en los inferiores, ya en su misma entidad, ya en las diversas habitudes a ella; 4.ª, la trascendencia de la razón común con respecto a los inferiores, y 5.ª, finalmente, el orden de prioridad y posterioridad.

Toda la diferencia entre estas definiciones consiste en tres cosas: 1.ª, los cayetanistas creen que nunca hay semejanza formal entre los seres analogados, sino a lo más semejanza proporcional; y Suárez cree que en alguna analogía, como es la metafísica, hay semejanza formal en la razón significada entre los analogados, aunque mezclada con muchas desemejanzas; así hay semejanza formal en el ser entre Dios y la criatura, entre la sustancia y el accidente; 2.ª, por esta causa los tomistas creen que no puede haber nunca un concepto único prescindido imperfectamente de los inferiores, y el P. Suárez, por la contraria razón, cree que puede darse ese concepto uno, y 3.ª, los tomistas creen que no es esencial a la analogía el orden de prioridad y posterioridad, y Suárez, por el contrario, cree que es esencial ese orden para que haya analogía.

5. Ahora declararemos ciertos extremos que son necesarios para entender las definiciones precedentes, sobre todo la de Suárez.

a) Al decir que la forma significada *parte es idéntica* y *parte diversa,* no se quiere decir que los seres a los que se aplica el término análogo hayan de tener

dos partes distintas con distinción real o de razón, una de las cuales sea idéntica en todos y otra diversa en cada uno de ellos, sino que la razón significada por el nombre análogo es la misma en todos, y esa misma razón se verifica diversamente en los inferiores con diversidad de orden de prioridad y de posterioridad.

b) Se dice en segundo lugar que el término análogo significa una forma única con unidad real o con unidad imperfecta de razón. Será idéntica con identidad real, cuando está formalmente en un solo individuo o en una sola clase de inferiores, y en los demás está sólo por denominación extrínseca tomada de esa forma a la cual dicen habitud de dependencia causal o de semejanza proporcional. Cuando el término *reír* se aplica al hombre y al prado frondoso, siempre se significa la risa del hombre, pero con diferentes relaciones a ella: una clase de inferiores, el hombre, la tiene como forma intrínseca y propia; y otra clase de inferiores, el prado, la tiene por semejanza proporcional a esa misma risa. Cuando el término *sano* se aplica al animal y a la medicina, siempre se significa estrictamente la misma forma, que es la sanidad del animal, pero con diversas habitudes o proporciones a ella: en una clase de inferiores, que es el animal, se significa como forma intrínseca, y en la medicina como medio para restaurar la sanidad del animal. Cuando el término *divino* se aplica a Dios o sus atributos y a las criaturas, siempre se significa algo estrictamente divino, pero con diversas habitudes o proporciones a ello: en Dios se significa como forma y esencia suya, y en las criaturas sólo se significa como término al cual dicen relación de dependencia causal. Otras veces la razón común significada por el nombre análogo es la misma, con unidad de razón o precisión imperfecta, como cuando se halla intrínseca y formalmente en todos los inferiores. Cuando el ser se predica de la sustancia y del accidente, de Dios y de la criatura, la

forma significada es la misma con unidad de razón, aunque imperfecta.

c) Se decía, en tercer lugar, en la descripción, que la forma significada se diversifica en los inferiores con diversidades esenciales, porque en los inferiores ha de variar la forma esencialmente o en cuanto a su entidad o por lo menos en cuanto a la habitud o relación de los inferiores a ella. En efecto, unas veces varía la forma en sí misma. Cuando el *ser* se predica de Dios y de la criatura, la misma razón de *ser* está de muy diversa manera en Dios y en la criatura: en Dios está por esencia y con plena independencia e infinitud, y en la criatura está por participación en cuanto a su posibilidad y en cuanto a su existencia, y por eso con restricción de finitud y dependencia. Otras veces la forma significada no varía en los inferiores en su misma entidad, sino sólo en las habitudes que los inferiores tienen a ella. En los ejemplos anteriores la *risa* dicha del prado o del hombre siempre es la misma, pero se significan diversas habitudes a ella: en el hombre está intrínsecamente como en sujeto suyo; en el prado no está intrínsecamente, sino que es una forma extrínseca con la cual se compara proporcionalmente. Lo *sano* siempre dice la misma sanidad del animal, pero se significan diversas habitudes a esa misma forma invariada: en el animal se significa como forma suya, y en la medicina, como causa restauradora de la sanidad animal.

d) Se decía, en cuarto lugar, en la descripción de la analogía, que las diversidades con que se diversifica en los inferiores la razón o forma común, han de ser trascendidas por la misma razón común directa o indirectamente, en recto o en oblicuo; es decir, que la razón común entra en la definición de los inferiores y de las diferencias como constitutivo intrínseco o como término extrínseco al cual se refieren de alguna manera. Así la expansión facial propia de la risa sirve

para definir la risa del hombre y la del prado, pero en la risa del hombre esa expansión facial entra en recto y en la definición de la risa del prado entra en oblicuo. La armonía de humores sirve para definir la sanidad del animal y la de la medicina; pero en la sanidad del animal entra en recto y en la sanidad de la medicina entra en oblicuo. Por el contrario, el ser sirve para definir la realidad de los inferiores y de todas sus diferencias, y siempre entra en recto en la definición de todo esto.

La razón fundamental por qué el término análogo incluye la trascendencia, es porque sin ella la razón común no variaría en los inferiores por sí misma o por las diversas habitudes a ella, sino por algo ajeno a ella, y entonces tendríamos un término genérico, genuinamente unívoco y universal, no análogo.

e) Finalmente se añadía en la descripción que las diversidades esenciales con que la razón común se verifica en los inferiores han de tener orden de prioridad y de posterioridad *(cfr. notam* 19). Esto quiere decir que uno de los analogados, llamado principal, ha de poseer la forma de una manera principal y sin dependencia del secundario, y los secundarios han de tener la forma por alguna referencia al principal, ya sea por referencia de causalidad, ya por referencia de mera semejanza proporcional. No basta para la analogía la trascendencia, sino que es además necesario que las diferencias trascendidas tengan entre sí orden de prioridad y posterioridad. Esta condición del análogo ya la expusimos al explicar la noción del unívoco. Allí vimos cómo Suárez defiende dos clases de unívocos: uno universal, que prescinde perfectamente o mutuamente de las diferencias, y otro no universal o trascendente, y explicamos cómo ciertas nociones, a pesar de trascender a sus diferencias, sin embargo las juzgaba Suárez como unívocas, precisamente porque esas diferencias no tenían entre sí orden de prioridad y de posterioridad.

6. Y si buscamos la razón que movió a Suárez a poner esta nota de prioridad y posterioridad como esencial a toda analogía, la hallaremos en la significación etimológica y en el uso de la palabra.

Analogía es razón o proporción o habitud o relación cualquiera de uno a otro; por consiguiente, cuando se dice que a un ser le conviene un predicado por analogía con otro, se quiere decir que ese predicado le conviene por habitud o por referencia a otro, de manera que faltando el término primero, el segundo ya no existe bajo la razón significada por el nombre. Si el prado se dice *reír,* esta denominación le conviene solamente por habitud o referencia de semejanza proporcional con la risa humana: desaparecida ésta, desaparecería también esa denominación en el prado. Si la medicina se denomina *sana,* esta denominación le conviene únicamente por referencia a la sanidad del animal, de tal manera, que desaparecida ésta, desaparecería también la denominación de *sana* en la medicina. Si la criatura es *ser,* esta denominación le conviene a ella, porque es intrínseca y formalmente ser; pero ese ser, todo cuanto es, no lo tiene sino por dependencia y referencia al ser increado, del cual depende en el existir y en la posibilidad misma, ya que es pura imitación suya: si por imposible desapareciera el ser increado, desaparecería también el ser de la criatura, no solamente en cuanto a su actualidad, sino también en cuanto a su posibilidad misma. En toda clase de analogías vemos como nota característica la prioridad y posterioridad entre los inferiores a los cuales se aplica el nombre análogo.

Y, por el contrario, cuando no hay orden de prioridad y posterioridad en las diferencias, de ninguna manera se puede decir que un ser posee un predicado por pura dependencia o referencia a otro, antes le conviene con entera independencia de él y con igualdad de título con él, y, por tanto, no hay razón alguna de ana-

logía. Y esta es la causa por qué la razón de *viviente,* aplicada a todos los vivientes creados, o la razón de *conocimiento,* aplicada a la sensación y a la intelección creada, son términos unívocos, aunque diversísimos entre sí, y aunque los términos dichos sean trascendentales, las diferencias no tienen entre sí orden de prioridad y posterioridad, y, por tanto, no son por pura referencia de uno a otro; la sensación v. c. sería conocimiento, aunque no fuese posible ningún otro conocimiento creado de hombre o de ángel.

Esta es la nota más característica que asigna Suárez a la analogía, y ella es la que sirve de criterio para discernir si una noción es unívoca o análoga, como ya vimos al tratar de los unívocos (58).

7. Un texto, sin embargo, se puede objetar para demostrar que Suárez no fué constante en retener esta nota como criterio de la analogía.

Al tratar de la unicidad de Dios, examina y rechaza como inválido, por lo menos en la forma, un argumento de Soncinas. Para afianzar el argumento de Soncinas, alguien pudiera argumentar de la manera siguiente: el ser es análogo; mas el análogo no dice una razón común que pudiera convenir a muchos, sino que dice inmediatamente un analogado principal y otros secundarios que dependen eficientemente del principal; luego por la sola analogía del ser queda demostrado que hay un solo ser del cual dependen todos los demás, y, por consiguiente, que Dios es único (59).

---

(58) *D. M., 2,* II, 34; d. 28, III, 16, 17, 21, 22; d. 32, II, 14, 15, 16, 24; d 39, III, 14.

(59) "Ipsa analogia entis recte declarata supponit emanationem et dependentiam omnium entium a Deo, ut patet ex superius dictis de analogia entis ad Deum et creaturas; ergo si praedicta ratio supponit analogiam respectu Dei et omnium aliorum quae habent esse, supponit quod probandum est, scilicet nihil habere esse nisi per dependentiam a Deo" (*D. M., 29,* III, 7). Como se ve, la primera respuesta es afirmarse en su doctrina acerca de la noción esencial de la analogía, que es la comunidad del término por orden de prioridad y de posterioridad. A continuación da otra respuesta, que no da como suya, sino como dada por uno que admitiese la pluralidad de dioses: "Etiam posita analogia

Suárez responde, ante todo, conforme a la doctrina que él profesa acerca de la analogía: la analogía intrínseca bien explicada lleva consigo la dependencia causal del analogado secundario con respecto al principal; luego si Soncinas quiere probar que todo lo que es distinto de este Dios individual es creado por él, y para eso echa mano de que el ser conviene a sus inferiores, por analogía de todos con él, presupone lo que ha de probar, a saber: que siendo análogos con él, dependen de él por eficiencia y emanación causal. Esta respuesta no ofrece dificultad alguna.

Mas responde en segundo lugar lo que pudiera decir al argumento uno que admitiese pluralidad de dioses: concedo, diría, que el ser es análogo; pero de la analogía no se deduce que un inferior o analogado secundario dependa causalmente de otro, sino que en el uno está el término análogo según algún significado primario y más principal y en los otros según un significado secundario y menos principal. Habría solamente desigualdad, pero no dependencia y referencia causal y eficiente del uno al otro en el ser (60). Y este texto, como se ve, ofrece alguna dificultad aparente. Porque aquí parece conceder Suárez que pudiera haber en absoluto analogía entre los varios seres improductos; mas es imposible a todas luces que entre ellos haya orden de prioridad y posterioridad; luego el orden de prioridad y posterioridad no es esencial para la noción de analogía, según Suárez.

Este texto no ofrece dificultad real ninguna. En *primer* lugar, la solución no la admite como suya, como es natural, sino como salida de uno que admitiera la

---

non probatur ex analogia sequi emanationem, sed solum inaequalitatem. Unde dici facile posset, licet esse secundum principale et primarium significatum eius, per se primo conveniat soli Deo, tamen secundum rationem aliquam minus principalem convenire aliis entibus improductis, quia non est necesse ut in analogis secundarium, significatum effective manet a primario" (*ib.*).

(60) *Ib.*

multitud de seres improductos. En *segundo* lugar, no se niega en esta analogía todo orden de prioridad y posterioridad, sino sólo el orden de efecto y causa eficiente, ya que todos los dioses serían improductos; pero todavía conserva el orden de prioridad y de posterioridad causal en el orden de la finalidad, lo cual se puede ilustrar con el sistema de motores inmóviles de Aristóteles. Dice Aristóteles que hay muchos motores inmóviles, uno principalísimo, el cual mueve al primer cielo sin pretender ni aspirar a ningún fin fuera de Sí, sino sólo por su propia fecundidad y actividad; además hay otros muchos motores inmóviles menos principales, aunque también increados, los cuales mueven cada uno su esfera celeste, atendiendo a la excelencia del primer motor y atraídos por su bondad y apetibilidad. En esta teoría no hay prioridad ni posterioridad entre los motores en orden a la dependencia y causalidad eficiente; pero sí hay posterioridad y prioridad en cuanto que uno mueve sin ser movido por un fin, y los otros mueven atendiendo a un fin excelente, que es el analogado principal. Habría orden de más principal y menos principal, pero no orden de efecto y de causa eficiente.

Es evidente lo absurdo de este sistema una vez probada la unicidad de Dios o del motor inmóvil; pero antes de demostrar la unicidad de Dios por otros capítulos, alguien podría decir que el ser es análogo con respecto a todos esos dioses, con prioridad y posterioridad en el orden de fines, pero no en el orden de causa eficiente y efecto. Y esta es la causa por qué dice aquí el P. Suárez que la analogía no exigiría en esa hipótesis absurda eficiencia del uno con relación al otro, sino desigualdad por lo menos en el orden de la finalidad.

Otra solución igualmente aceptable de este texto sería decir que aquí el P. Suárez concedería a los diversos seres improductos la analogía física o "secundum

esse", la cual, como dice Cayetano y aprueba el mismo Suárez (61), es propia de las nociones *unívocas genéricas*, y aun de los unívocos trascendentales; esta analogía, como explicaremos luego, lleva consigo mera desigualdad, y no orden del uno al otro. Si, pues, alguien defendiera que hay multitud de dioses, diría que el ser, con respecto a ellos, es análogo, pero con analogía "secundum esse" o "merae inaequalitatis", la cual, por no ser verdadera analogía metafísica, no lleva consigo que los inferiores tengan orden de prioridad y posterioridad, sino a lo sumo desigualdad en el grado de perfección (62).

8. Se objetará en contra de esta exigencia de prioridad y posterioridad, exigida por Suárez para la analogía, la autoridad de Santo Tomás (63).

---

(61) *D. M.*, 28, III, 20; 32, II, 15.

(62) *D. M.*, 29, III, 7.

(63) Mas la autoridad de Santo Tomás tal vez no se puede aducir como decisiva al tratar de la analogía, como se desprende de las afirmaciones mismas de algunos tomistas. El P. Penido *(Le Rôle de l'Analogie en Theologie dogm.*, Paris, 1931, pág. 31) dice que ni Santo Tomás hubiera escrito un tratado *De Nominum Analogia,* "ne serions pas réduits à faire des centons, et bien des discussions stériles auraient été évitées". Y en la página 47 añade: "Or Sto. Thomas n'ayant jamais constitué ex professo une doctrine de l'analogie, il saute aux yeux qu'a vouloir tirer directement d'une confrontation de textes une théorie générale, on court risque d'inventer une hypothèse etriquée valable seulement pour certains modes d'analogie, et ne pouvant en aucune manière se presenter comme une doctrine de l'analogie en tant que telle". Y esto es lo que explica las disensiones de los comentadores de Santo Tomás en esta parte. *Sertillanges* profesa una analogía de proporcionalidad del todo agnóstica (P. Penido, *ib.*, pág. 172), apoyado en textos de Santo Tomás. *Capréolo,* siguiendo, como él pretende, estrictamente a Santo Tomás, admite un concepto del ser común a Dios y a las criaturas con unidad de precisión imperfecta, y con analogía de atribución intrínseca (I. d. 2, q. 1, a. 2, B, Solutiones, págs. 140-144); en cambio, los otros rechazan tal unidad y tal analogía. *Blanche (Rscphth.*, 1921, págs. 183 y siguientes) dice que es esencial a toda analogía el tener un analogado principal al cual se refiera con algún género de dependencia o minoridad el secundario; y *Ramírez (C. T.*, 25, 1922, 28, et *ib.*, nota 7), con todos los que él cita, que son muchos, dice que ese analogado principal no es necesario en toda analogía, sino en las analogías extrínsecas. *Garrigou-Lagrange (Dieu,* pág. 532) dice que la analogía de atribución no impide que la denominación sea intrínseca en ambos analogados, mas en general dicen que es una contradicción decir que una analogía es de atribución intrínseca. *Balthasar (L'Abstration Metaph.*, págs. 47-48) dice que el

Pero acerca de la mente de Santo Tomás, no están acordes los mismos tomistas.

El Ferrariense, el P. Blanch O. P. y Balthasar dicen, como Suárez, que la nota de prioridad y posterioridad es esencial para la analogía, y afirman que esta teoría es *más conforme con la verdad y con la genuina mente de Santo Tomás*.

En cambio, el P. Ramírez, con todos los tomistas más insignes, como él afirma, dicen que esta nota de prioridad y posterioridad no es esencial para constituir toda analogía, sino una clase de analogía, a saber: la analogía extrínseca, así de atribución como de proporcionalidad. La analogía de proporcionalidad extrínseca lleva consigo la referencia a un analogado principal; mas la analogía de proporcionalidad intrínseca no necesita ningún orden de prioridad y posterioridad

---

fundamento de la analogía intrínseca es la imitación y la dependencia esencial de la criatura con respecto al Creador; mas *Juan de Santo Tomás* dice (*Lógica*, II, p. q. 13, a. 4) que esa dependencia no es el fundamento esencial de la analogía intrínseca, porque aunque la criatura no dependiera del Creador, todavía habría entre criatura y Creador la misma analogía que hay ahora. *Juan de Santo Tomás* (*Lóg.*, II, p. q. 14, a. 3, vers. finem.) dice que la distinción real entre la esencia y existencia no es el fundamento de la analogía intrínseca, y Garrigou-Lagrange dice que esa distinción es el fundamento imprescindible de la analogía intrínseca. Todos ellos dicen que siguen estrictamente la letra y la mente del Santo Doctor. Si pues la letra de Santo Tomás se presta a interpretaciones tan divergentes, es señal de que todavía no se ha dado con su mente; y así los que a nombre de Santo Tomás defienden una determinada concepción de la analogía, en realidad hablan en su propio nombre y en nombre de las razones que aduzcan, pero no en nombre de Santo Tomás.

Y en este particular sobre si la analogía exige un analogado principal al cual se refiera el analogado secundario, el P. Penido dice (*l. c.*, pág. 51): si la analogía es extrínseca, se exige un analogado principal; mas si se trata de la analogía intrínseca o metafísica, entonces hay que distinguir: en cuanto a su existencia el analogado secundario se refiere a un analogado principal, porque la existencia contingente por esencia se refiere al Creador y se define por la dependencia para con él; mas en cuanto a su esencia, no incluye un analogado principal, porque la esencia no dice relación a un analogado extrínseco, sino a la existencia que le es intrínseca. Mas aquí nos parece advertir alguna confusión. Muy bien dice que la analogía extrínseca lleva consigo referencia explícita del analogado secundario al principal: lo sano de la medicina se define expresamente por la referencia a la sanidad del animal, como medio para restaurarla. Y cuando se trata de la analogía intrínseca, como de la

ni referencia a un analogado principal. Aunque supusiéramos por imposible que la criatura no depende del Creador, habría entre ellos la misma analogía de proporcionalidad intrínseca que hay ahora, como dice Juan de Santo Tomás. Y si de hecho la analogía de proporcionalidad intrínseca va acompañada de la analogía de atribución, esta analogía es de atribución extrínseca y accidental. Es de atribución *extrínseca,* porque aunque la criatura no fuera ser, sin embargo se podría llamar ser porque tendría para con Dios la misma referencia y dependencia que tiene ahora como a causa eficiente y final. Es *accidental,* porque lo que dice relación directa de dependencia hacia Dios no es la esencia, sino la existencia; y como la existencia es accidental a la esencia de la criatura y extrínseca a ella, por eso la referencia de dependencia de la criatura para con Dios le es extrínseca y enteramente accidental.

---

criatura al Creador en la razón de ser, entonces o la criatura se concibe como ser *contingente y creado,* o absolutamente como ser; si se considera como ser contingente, entonces no solamente es contingente la existencia actual, sino también la esencia actual, y por tanto la dependencia con respecto a Dios entra, no solamente en la definición de la existencia contingente, sino también en la definición de la esencia contingente; hacer distinción entre una y otra, para decir que en la definición de una entra la dependencia esencial e inmediata de Dios y en la otra no, es conservar un resto en el mundo que no depende inmediatamente de las manos de Dios, como pretende la filosofía gentílica de Aristóteles y de Platón; mas si la criatura no se considera como ser contingente, sino simplemente como ser, como cuando decimos que el árbol es ser, el ave es ser, la criatura es ser, entonces el ser así considerado no se puede definir por la dependencia al ser de Dios, sino por la aptitud intrínseca que tiene para existir. Es cierto que el árbol y el ave no tienen ni la existencia ni siquiera la aptitud para existir sino *como imitación y dependencia* de la divina esencia; mas esa diferencia que separa el ser creado del increado se contiene en el *ser* indeterminada y confusamente, pero no formal y actualmente: el ser, por más que sea considerado por un entendimiento infinitamente agudo, no notifica sino la nota simplicísima de apto para existir. Si se admite esta solución suareziana, se habrán terminado todas las discusiones de los tomistas entre sí. Todos dirían que en la analogía extrínseca se requiere un analogado principal, y el término común dicho del secundario se ha de definir "in obliquo" por el principal; en la analogía intrínseca también se requiere esencialmente un analogado secundario, pero el término común, dicho del analogado secundario, no se ha de definir por el principal ni siquiera "in obliquo".

Todo esto lo enseña el P. Ramírez, con los tomistas más insignes, por ser también *más conforme a la verdad y a la genuina mente de Santo Tomás.*

Omitimos por ahora el advertir las cosas en que se podrían poner serios reparos, como son las siguientes: *Primeramente* no se explica con esta analogía el ser que es, sino el ser que ni es actual ni posible, cual es el que tendría la criatura, aunque no dependiera de Dios. *Segundo,* que la criatura se referiría a Dios, aun en el caso de que no fuera ser intrínsecamente: ¿quién se referiría a Dios si la criatura no fuera ser? *Tercero,* se dice que la esencia actual de la criatura no se refiere a Dios sino indirectamente y accidentalmente; la esencia actual no emana directamente del Creador, sino lo que emana directamente de El es la existencia; y como ésta se añade a la esencia actual, por eso se dice que indirectamente ésta también emana de él.

Omitiendo estos reparos, se concluye que la cuestión de si es necesario el orden de prioridad y posterioridad para constituir la analogía, no se puede resolver por la autoridad de Santo Tomás. Hay expresiones del Santo que favorecen claramente, como dicen sus comentadores mismos, a los dos partidos opuestos. Por eso, el P. Suárez, renunciando a la tarea de hacer una concordia de los textos de Santo Tomás, imposible hasta ahora, como lo demuestra la discordia tomista, ha tomado el partido que le parece más fundado en razón, y éste es que el orden de prioridad y posterioridad es necesario para constituir la analogía. Porque, en primer lugar, significando la analogía proporción o habitud a otro, si un ser posee un predicado independientemente de otro, sin proporción ni habitud de ningún género de dependencia hacia él, claro es que lo posee con plena independencia de él, con igual título que él, aunque con mayor o menor perfección, y, por consiguiente, no hay razón ninguna para llamarlo análogo al otro: porque es evidente que tal ser no posee el pre-

dicado por analogía, es decir, por pura referencia al otro y por pura dependencia de él. Además, si la sola razón de trascendencia bastara para constituir la analogía, entonces la razón de ser sería análoga con relación a Pedro y a Juan, ya que el ser trasciende a ambos individuos y a sus diferencias individuales; y esto sería quitar toda importancia a la analogía, ya que no se atiende en ella a la diversidad esencial de los seres, sino a cierto modo de predicar una noción común de sus inferiores, aunque éstos sean plenamente iguales en todo menos en la individuación.

Dirán que no exigen la mera trascendencia para la analogía, sino que se ha de exigir, además, que los inferiores, a los que se aplica el nombre común, no sean unívocos por ningún otro título y aspecto. Pedro y Juan son unívocos en la razón de hombre, y por eso la razón de ser respecto de ellos es también unívoca. Mas esta respuesta no es consecuente. Porque todos los tomistas dicen que *viviente* es análogo con relación a todos los vivientes corpóreos, y, sin embargo, todos ellos son unívocos por otro título; a saber: en la razón de cuerpos.

Así que si no se exige el orden de posterioridad y prioridad para constituir la analogía, sino que basta solamente la trascendencia, se abandona abiertamente la significación etimológica por la cual se indica proporción o habitud a otro; se quita toda importancia a la analogía, se cae en graves inconsecuencias y desaparece todo criterio para saber cuándo una diversificación es tan grande que sea suficiente para constituir la analogía, o si queda todavía en el grado de los unívocos.

En resumen, la definición de la analogía del P. Suárez podría expresarse así: término análogo es el que se predica de muchos seres por significar una forma común que se verifica en los inferiores diversamente con diversidad interna de la misma forma, o con diver-

sidad de habitudes a ella, y con orden de prioridad y posterioridad.

No habría dificultad en formular esta definición con la fórmula tomística: término análogo es el que conviene a muchos por significar una forma común que en ellos es "simpliciter diversa et secundum quid eadem", o sea que es diversa en los inferiores según toda su entidad, y sólo en algún sentido es idéntica. Es diversa según toda su entidad, porque se diversifica en los inferiores por sí misma y no por cosa ajena a ella, es decir, por diferencias que en recto o en oblicuo se definen por la razón común, y que han de tener entre sí orden de prioridad y de posterioridad. Y sólo en algún sentido es idéntica, porque o bien es idéntica con unidad numérica o estricta, aunque las habitudes a ella sean muy diversas, o bien es idéntica con identidad lógica imperfecta, como cuando se verifica en todos formal e intrínsecamente con cierta unidad imperfecta por contener indeterminadamente las diferencias. La única diferencia con los tomistas consistiría en que el inciso "secundum quid eadem" los tomistas lo interpretan de manera que jamás haya un concepto uno con unidad de precisión y de semejanza formal e inmediata. sino a lo más con unidad proporcional, y por el contrario Suárez afirma que de tal manera la forma significada es "secundum quid eadem", que, si bien no puede caber en un solo concepto en las analogías extrínsecas, sin embargo puede caber en un solo concepto con unidad de precisión y de semejanza formal inmediata de perfección a perfección, aunque imperfecta en la analogía metafísica o intrínseca.

9. De aquí se entiende el "quid pro quo" en que ha incurrido Garrigou-Lagrange, al atribuir a Suárez esta definición de los análogos: "analoga sunt ea quorum nomen est idem, ratio vero per nomen significata est simpliciter eadem et secundum quid diversa". Y se agrava la equivocación al decir que "simpliciter eadem" es la

noción que prescinde perfectamente de las diferencias, de manera que ni ellas se definan por la razón común ni la razón común por ellas, lo cual es propio de los géneros y especies. Es decir, que atribuye a Suárez una definición del análogo, que es exactamente la definición de los géneros y especies (64).

El P. Garrigou-Lagrange atribuye a Suárez algo diametralmente opuesto a lo que éste enseña. Porque es cosa sabida de todos que Suárez, si bien defiende la unidad del concepto del ser, sin embargo esa unidad es imperfecta, porque contiene indeterminadamente las diferencias; la precisión o abstracción del concepto del ser no es separativa mentalmente de algunas razones inteligibles, como se separan la razón genérica y específica, sino que se dice precisión por razón del *acto*, que mirando a todo el ser y a todas sus diversidades en cuanto que conviene con todos los demás seres y diferencias, funde todas estas diversidades en una sola razón común. Asimismo enseña que las diferencias contienen formalmente al ser, y por eso no contraen al ser por verdadera composición del ser con las diferencias, sino por mayor expresión de alguna razón de ser que se halla confusa e indeterminadamente contenida en la razón común de ser (64).

El P. Suárez, con su teoría de la analogía, está mucho más lejos de la univocidad que Gar-L o Juan de Santo Tomás o Morabito, para quienes la trascendencia es título suficiente para la analogía metafísica, con

---

(64) Garrigou-Lagrange, *De Deo Uno*, Paris, 1938, págs. 312-320, y en su obra *Dieu*, ed. 5.ª, 1919, pág. 584, nota, et cfr., pág. 531. En el mismo equívoco han incurrido: G. Morabito, *Riv. Fil. Neos.*, 1940, pág. 409, et passim; el Giacon, *Guill. di Occam.*, pág. 686, en donde incurre en la singular equivocación de atribuir al concepto objetivo del ser, que prescinde sólo imperfectamente de las diferencias, lo que Suárez dice del concepto formal, el cual está prescindido realmente y esencialmente de todo otro concepto formal que represente cosas distintas del ser, y el P. Manser *(Das Wesen des Thomismus, Freib. b. Schweiz*, 1935, págs. 381-382). Como respuesta a estos autores, véanse las siguientes citas de Suárez que después aduciremos más detenidamente: *D. M.*, 2, V, 16, 17; VI, 7-10; d. 28, III, 16, 17, 21, 22; d. 32, II, 15, 16.

lo cual el ser sería análogo entre las diversas especies del mismo género, y aun, como quieren algunos, entre los diversos individuos de la misma especie; es decir, que para la analogía no se necesita gran diversidad de seres, sino la que hay entre especies del mismo género, o individuos de la misma especie.

CAPITULO 3.—DIVISIONES DE LA ANALOGÍA

Como la analogía se caracteriza por la diversidad con que una forma común se verifica en los inferiores. habrá tantas clases de analogía como sean las maneras diferentes como esta diversidad de la forma común se verifique en los inferiores, y esta diversidad la veremos en las divisiones siguientes:

1. *División 1.ª: Analogía extrínseca e intrínseca.*

Esta división es la fundamental y cuyas subdivisiones expusimos anteriormente: bastará ahora recordarlas brevemente. La analogía extrínseca se subdivide en analogía de proporcionalidad extrínseca y en analogía de atribución extrínseca; y la intrínseca o metafísica se subdivide en analogía de atribución intrínseca y en analogía de proporcionalidad intrínseca y propia (p. 9).

2. *División 2.ª: Analogía lógica, física y metafísica.*

La analogía *lógica* es la que se completa por alguna intervención de la razón, distinta de la mera abstracción de una forma común a los inferiores y de imponer un nombre a la forma así abstraída: tal es la analogía de proporcionalidad extrínseca o metafórica y la analogía de atribución extrínseca, como se verá con una ligera reflexión.

En la realidad, se hallan cosas que son fundamento de una semejanza proporcional o que están ligadas entre sí por la dependencia causal de efecto y causa eficiente, de medio y de fin. Mas con esto no tenemos

todavía la analogía en sentido filosófico; para ello se requiere, además, que haya un concepto común, o por lo menos un nombre común a todos los miembros de esas comparaciones: "analoga sunt ea quorum nomen est idem".

Y ¿qué será necesario para obtener un nombre común en los casos mencionados? No basta la mera abstracción y la imposición de un nombre a la forma así abstraída. La mera abstracción nos daría en el ejemplo tantas veces mencionado de la *risa,* aplicada al hombre y al prado, dos conceptos muy diversos: el concepto de risa del hombre y el concepto de frondosidad del prado; por consiguiente, tendríamos también dos nombres, uno para cada concepto obtenido. Y dígase lo mismo de lo *sano* del animal y de la medicina: con la mera abstracción obtendríamos dos conceptos muy diversos, y tendríamos, por consiguiente, que imponerles dos nombres. Para obtener que los inferiores de risa o de sano tengan por lo menos el mismo nombre, ya que no el mismo concepto, es necesario que el entendimiento compare ambos miembros, descubra la habitud que hay del uno al otro, y que en virtud de esta habitud obligue al nombre del principal a significar una cosa ajena a su propia significación. Vemos, pues, cómo la analogía de proporcionalidad extrínseca y de atribución extrínseca se consuman por una actividad intelectual, que no es la mera abstracción de una forma común y la imposición de un nombre a esa forma, sino que además interviene la actividad comparativa descubridora de habitudes, y la actividad de trasladar un nombre de su propia significación a una significación ajena. Por esta razón estas analogías extrínsecas se llaman analogías lógicas en doble grado: primero, por tratarse de un nombre según su aspecto de predicabilidad, lo cual es común a todos los nombres comunes, y segundo, porque la comunidad del nombre se funda en actividades intelectuales, que no

son solamente abstracción de una forma y la imposición de un nombre a esa forma, sino en otra actividad sobreañadida y voluntaria, aunque con algún fundamento en la realidad, como es trasladar un nombre de su propia significación a una significación ajena (65).

La analogía *física* es llamada por Santo Tomás analogía "secundum esse", y por Cayetano y Suárez analogía de desigualdad, "inaequalitatis", y es propia de las nociones y nombres genéricos. En ella la noción común se diversifica en los inferiores de una manera esencial, porque se identifica en ellos realmente con las diferencias, y como las diferencias se distinguen entre sí de una manera esencial, luego también la razón común se diversifica en ellos de una manera esencial en el terreno ontológico.

Pero propiamente aquí no hay analogía metafísica. *Primero,* porque la razón común no trasciende formalmente a las diferencias, y, por consiguiente, si la razón común varía en los inferiores, no es por sí misma, sino por diferencias ajenas, que no se definen por la razón común. En *segundo* lugar, porque esas diferencias, aunque sean entre sí desiguales en el grado de mayor o menor perfección, no tienen entre sí orden de prioridad y posterioridad, sino que tienen independencia e igualdad en el título de poseer la razón común. Así la razón común de animal se predica unívocamente del hombre y del caballo. Esa razón común se diversifica esencialmente en sus inferiores, porque realmente se identifica con las diferencias, que son entre sí tan diversas. Por esta causa esa razón común se llama análoga físicamente o "secundum esse". Pero en realidad no hay analogía, porque la razón común no se varía por sí misma en el orden conceptual, sino por diferencias que se definen por un concepto diverso de la razón común. Y además porque las diferencias en el orden

---

(65) *D. M.*, 2, II, 22; d. 28, III, 22; d. 32, II, 16.

ontológico no tienen entre sí orden de prioridad y posterioridad, sino plena igualdad en el título de poseer la animalidad. El caballo es animal con plena independencia del hombre, y viceversa (66).

Dentro de esta analogía *física* se podría poner también el término unívoco trascendental, v. c. el *ser,* con respecto a todas las sustancias completas creadas; *viviente creado, conocimiento creado,* con respecto a todos sus inferiores. Porque si bien la razón común se diversifica en los inferiores *físicamente,* porque se identifica realmente con las diferencias, y *metafísicamente,* porque las diferencias no son ajenas a la razón común; sin embargo, esas diferencias sólo dicen cierta desigualdad en la perfección, pero no orden ni referencia del uno al otro, lo cual es necesario para cualquier analogía. Por consiguiente, los unívocos trascendentales se incluyen también en la división de la analogía física.

Analogía *metafísica* es lo mismo que analogía intrínseca, y es propia del término que significa una razón común que se verifica en los inferiores formal e intrínsecamente, y se diversifica en ellos esencialmente y con orden de prioridad y de posterioridad; de ésta dice el P. Suárez que se halla en los seres como en fundamento próximo, de tal manera, que no se necesita más intervención de parte del entendimiento que abstraer la forma común e imponerle un nombre (67).

3. *División 3.ª: En analogía "secundum intentionem tantum, secundum esse tantum, secundum esse et intentionem".*

La analogía "secundum intentionem tantum" es la analogía fundada solamente en la habitud extrínseca de un término a otro principal, "unius ad unum", y es la

---

(66) *D. M.*, 32, II, 15; d. 28, III, 20; d. 29, III, 7.
(67) *D. M.*, 28, III, 22; d. 32, II, 16.

que hemos llamado analogía de atribución extrínseca.

La analogía "secundum esse tantum" es la analogía que hemos llamado física o de mera desigualdad física, y es propia de las nociones unívocas, ya genéricas, ya trascendentales.

La analogía "secundum esse et intentionem" es la analogía intrínseca de atribución, la cual es llamada así porque no sólo es muy diversa en los inferiores la forma real significada ("esse"), sino que además el concepto objetivo de esa forma ("intentio") no es perfectamente uno, ya que contiene en sí las diferencias indeterminadamente bajo la razón común. Los tomistas quieren ver en este miembro su analogía de proporcionalidad intrínseca, de la cual hablaremos más adelante.

4. *División 4.ª: En simple y compuesta.*

La cuarta división está calcada en las razones y proporciones matemáticas. Y así como las razones matemáticas pueden ser simples y compuestas, así la analogía puede ser simple y compuesta.

La analogía simple es la fundada en la habitud del uno al otro, y es la que hemos llamado de atribución extrínseca, la cual, como ya se vió, se subdivide en analogía inmediata o del uno al otro y en mediata, o de muchos a un tercero.

La analogía compuesta se funda en la semejanza de proporciones; y puede suceder que la forma que es semejante proporcionalmente a otra esté formal e intrínsecamente en todos los analogados, o que esté formal e intrínsecamente sólo en uno de los analogados: en el primer caso tendremos la analogía de proporcionalidad propia, y en el segundo caso, la analogía de proporcionalidad extrínseca y metafórica.

Mas esta división no la puede aceptar el P. Suárez. En ella se pone la analogía de proporcionalidad intrínseca y se omite la de atribución intrínseca, de las cua-

les la primera la refuta el P. Suárez y la segunda la defiende.

De todas estas divisiones, la principal es la división en analogía extrínseca e intrínseca, que fué la primera que propusimos, y a ella nos atendremos en lo que sigue.

CAPITULO 4. — PROPIEDADES DE LA ANALOGIA

Consideraremos primero las propiedades que convienen a la analogía en común y las que convienen a cada una de sus clases.

ARTÍCULO 1.—PROPIEDADES DE LA ANALOGÍA EN COMÚN.

1. *Analogía en común* es aquella noción en que convienen las tres clases de analogía que hemos distinguido en la división, que son las dos analogías extrínsecas de proporcionalidad y de atribución, y la intrínseca de atribución extrínseca. Estas analogías se pueden considerar como términos predicables o de segunda intención, que significan el modo de predicabilidad, y como predicados o términos de primera intención que significan las cosas mismas diversamente verificadas en los inferiores.

Aquello en que convienen los análogos en cuanto que son términos de segunda intención, es la predicabilidad desigual de un mismo término con respecto a los inferiores. Porque la analogía como término de segunda intención no significa solamente las cosas, sino las cosas en cuanto predicables, del mismo modo que el universal formal no significa simplemente las razones objetivas comunes, como caballo, animal, etc., sino esas mismas razones en cuanto predicables, como géneros o especies. En este sentido el *análogo* sólo se di-

vide en tres clases, que son las enumeradas, y sólo se pueden predicar de esas tres clases, porque solamente son tres las maneras de predicabilidad del nombre análogo respecto de sus inferiores, que son o por semejanza proporcional, o por referencia causal a una forma extrínseca, o por semejanza intrínseca fundada en la referencia causal. La realidad de esta analogía es la de todos los predicables: son seres de razón con fundamento remoto en la realidad.

Aquello en que convienen los análogos en cuanto que son nombres de primera intención, es en significar una misma forma que se verifica diversamente en los inferiores con algún orden de prioridad y posterioridad. En este sentido, los inferiores del análogo no son tres, sino innumerables, y no son entes de razón, sino seres realísimos "quoad id quod". aunque no "quoad modum quo"; tales son lo sano, la risa, el ser, santo, etc.

Hablaremos, pues, primero de las propiedades que convienen al análogo de segunda intención, y después de las que le convienen como término de primera intención.

2. *Propiedades del término análogo en cuanto es un término de segunda intención:*

a) La noción de analogía es un concepto formal único, lo cual se prueba por la experiencia: la experiencia nos enseña que la mente no se dispersa al concebir las diversas clases de analogía cuando pensamos en la analogía en general en cuanto que es predicable de muchos.

b) Este concepto formal único representa un concepto objetivo único: porque no representa inmediatamente las diversas clases de analogías, sino algo que es común a todas ellas Y así cuando nos dicen que una razón objetiva es análoga, sabemos lo que nos quieren decir, pero no sabemos todavía de qué analogía se trata.

c) El concepto de analogía tiene cierta abstracción de los inferiores, de lo contrario no tendría un concepto objetivo único, sino múltiple.

d) Por fin se puede preguntar si el *término análogo* es análogo o unívoco con relación a las tres clases de analogía en que se divide y de las cuales se predica.

Es evidente que el *término análogo* no es *equívoco:* los tres miembros en que se divide la analogía no se dicen análogos por pura casualidad y sin fundamento, sino porque los tres son parecidos en verificar la noción de predicabilidad por analogía.

En segundo lugar, tampoco es *unívoco* universal con respecto a esos miembros: las diferencias que caracterizan a cada una de las analogías no están fuera de la razón común, sino que son modos más expresos de verificarse la predicabilidad en los inferiores: es pues, un concepto que trasciende a sus diferencias.

Mas se puede preguntar si es un término verdaderamente análogo o si es solamente un término unívoco trascendental, no universal.

Parece que no es análogo, sino unívoco trascendental, no universal. Porque si bien conviene a los inferiores de muy diversas maneras, sin embargo ninguno de los miembros de la noción se dice análogo por orden o referencia al otro miembro, sino porque en sí verifica la noción de analogía: y así el término análogo con analogía de atribución extrínseca sería tal, aunque no se diese ninguna otra analogía, sino sola ella Esto parece que tendría que decir el P. Suárez. Los que sostienen que para la analogía no se requiere el orden de prioridad y posterioridad, sino solamente la *diversidad* y la *trascendencia* de la noción común, el término *análogo* sería forzosamente análogo. Pero ya hemos demostrado lo infundado de esta sentencia,

e) El término *análogo* puede servir de término medio en un silogismo. Así que se puede argüir de la

siguiente manera: término *análogo* es el que se predica de los inferiores parte en el mismo sentido, parte en sentido diverso; mas el término *sano* es *análogo* con respecto al animal y a la medicina; luego se predica de ellos parte en el mismo sentido y parte en sentido diverso.

3. Propiedades de la analogía en cuanto es un predicado de primera intención. Aquí se podría tratar de las propiedades de las cosas significadas por los términos análogos; mas esto lo haremos más cómodamente tratando de cada una de las analogías en particular.

Art. 2.—Propiedades comunes de las dos analogías extrínsecas; a saber: de la analogía de proporcionalidad extrínseca y de atribución extrínseca.

En estas analogías el nombre análogo significa una forma que se verifica formal e intrínsecamente en uno solo, y en los demás por cierta semejanza de proporciones con el principal (analogía de proporcionalidad extrínseca), o por cierta referencia de dependencia causal con relación al principal (analogía de atribución extrínseca). Las propiedades que en común convienen a ambas analogías son las siguientes:

1. Ambas analogías son las que antes hemos llamado lógicas, porque son completadas por el entendimiento por medio de una actividad distinta de la mera abstracción de la forma común y de ponerle un nombre (68).

2. En estas analogías el analogado secundario siempre se define por el analogado principal en oblicuo o indirectamente; porque un término se ha de definir por la forma de la cual recibe su denominación: mas la forma de donde toman su denominación los

---

(68) *D. M.*, 28, III, 22; d. 32, II, 16.

analogados secundarios está solamente en el principal; luego forzosamente se han de definir por el analogado principal. Así la risa del prado se ha de definir como una forma intrínseca al prado que es semejante proporcionalmente a la risa del hombre; y lo sano de la medicina se ha de definir como una forma intrínseca a la medicina que tiene virtud para restaurar la sanidad del animal (69).

3. El nombre análogo conviene formal e intrínsecamente y con propiedad al analogado principal, y a los analogados secundarios sólo les conviene por una figura de dicción, en virtud de la cual el nombre se traslada de su primaria y propia significación a una significación ajena, por el fundamento de una semejanza de proporciones o por alguna dependencia causal (70).

4. Por consiguiente, los nombres análogos con analogía extrínseca no significan al analogado secundario por la imposición primera, sino por una imposición posterior fundada en alguna semejanza proporcional o dependencia causal (71).

5. Los nombres análogos con analogía extrínseca no significan un concepto objetivo único, sino varios, aunque ordenados bajo alguna razón de semejanza proporcional o de dependencia causal. Así la risa del hombre significa la conocida expansión del rostro, como afección propia e intrínseca de él, y la risa del prado significa la frondosidad como semejante proporcionalmente a la risa humana; lo sano del animal significa la rectitud de humores, como forma intrínseca del animal, y lo sano de la medicina significa una forma eficaz para restaurar la sanidad del animal; el nombre común no tiene la misma significación o el mismo con-

---

(69) *D. M.*, 28, III, 14.
(70) *Ib.*
(71) *Ib.*

cepto objetivo en los inferiores, como se está viendo (72).

6. Por esta causa los nombres análogos con analogías extrínsecas son nombres equívocos, porque significan cosas diversas que no tienen entre sí semejanza formal intrínseca e inmediata en la forma significada por los nombres, sino a lo más semejanza proporcional y conexiones causales; sin embargo, no son estrictamente equívocos, sino equívocos con algún fundamento, "aequivoca a consilio", porque el nombre se trasladó de su propia significación a la ajena por alguna semejanza proporcional o por alguna conexión causal (73).

7. Estos nombres significan siempre una forma numéricamente una. La cual expresión quiere decir que algunas veces la forma significada está en un solo individuo, y así cuando las obras de Dios se llaman divinas, lo divino está sólo en Dios, y en el mundo creado está sólo una referencia de dependencia causal a Dios; cuando un hombre valiente se llama Aquiles, ya se ve que la forma significada está sólo en un individuo, y en los demás está por semejanza proporcional. Otras veces la expresión de que la forma significada es numéricamente una, significa que la forma significada está formalmente en una sola clase de inferiores, y en los otros está por denominación extrínseca tomada de ella. Así cuando la medicina se dice sana, la forma significada se dice numéricamente una, no porque formalmente se halle en un solo individuo, sino en una clase de inferiores, que son los animales.

8. Esta es también la razón por qué el nombre análogo, puesto absolutamente, supone por el analogado principal; porque los nombres dichos absolutamente se toman en su significado propio, y no metafórico o trasladado; y como el significado propio de

(72) *D. M.*, 28, III, 14, 22; d. 2, I, 14; 2, II, 22.
(73) *Ib.*

estos nombres se verifica con propiedad sólo en los analogados principales, por esto el nombre puesto en absoluto supone por el analogado principal.

9. También se sigue de lo dicho que los análogos con analogía extrínseca no pueden ser términos medios en los silogismos; son términos de dos significaciones, y así no tienen la unidad que requiere el término medio de un silogismo (74)

10. La extensión de estas analogías extrínsecas es amplísima: será tanta cuanta sea la agudeza del entendimiento para descubrir semejanzas proporcionales o para descubrir relaciones de alguna dependencia causal entre varios objetos; y cuando haya encontrado esas semejanzas proporcionales o esas relaciones causales, podrá sin trabas imponer el nombre del que posee con propiedad la forma significada a los que sólo tienen semejanza proporcional o relación causal con ella. Así a Dios se le dan sin irreverencia los nombres más inverosímiles, como sol, luz, águila, niebla, tinieblas, y se le atribuyen órganos corporales, como boca. brazos, pies, y afecciones humanas, como ira, arrepentimiento, disgusto, complacencia, ternura, etc. Y atendiendo a las relaciones causales, también vemos traslaciones de nombres variadísimas: la medicina, el color, el pulso, la respiración, la habitación, se llaman sanos. Se llama dominico no sólo al que profesa la regla, sino también a todo lo que se refiere a las personas que profesan la regla, como hábito, rito, costumbre, estilo, espíritu dominicano, etc., etc.

11. El valor de conocimiento de estas analogías es escaso. La analogía de proporcionalidad extrínseca solamente nos da a conocer que un ser menos conocido es parecido a otro en los efectos exteriores, pero cuál sea la entidad intrínseca de donde manan tales efectos semejantes a otros no lo significa ni explica;

---

(74) 28, III, 14.

si no supiéramos del prado sino que ríe con semejanza proporcional a la risa humana, realmente no conoceríamos mucho del prado; y si de la Virgen María no supiéramos sino que es puerta del cielo, tampoco tendríamos gran conocimiento de ella. Y dígase lo mismo de los análogos por atribución extrínseca

Se dirá que también se dice a veces metafóricamente que Dios es sol, diamante, oro acendrado: en las cuales expresiones, no sólo se significa que Dios tiene efectos semejantes a los de estos objetos, sino que también significan la índole de su esencia, la cual es bella como el sol, preciosa como el diamante y pura como el oro acendrado.

Respondemos que con estas expresiones se significa algo de la índole de la esencia divina, pero de una manera tan confusa e indeterminada, que únicamente sabemos por estos nombres que Dios es capaz de producir en nosotros el efecto que causan las cosas bellas, las cosas apreciables y las cosas puras o no mezcladas con algo ajeno.

Mas aunque esta analogía extrínseca no es de mucho valor cognoscitivo, sin embargo es de mucha utilidad en la vida religiosa, porque con ella el trato con Dios es menos abstracto, e interesa a todo el hombre al entendimiento, a la voluntad, a la imaginación, al apetito sensitivo.

Art. 3.—Propiedades de la analogía de proporcionalidad extrínseca en particular.

Sabido es que en esta analogía el nombre significa una forma que está formal e intrínsecamente sólo en uno y en los demás por semejanza de proporciones con el principal. Tienen las siguiente propiedades:

1. Consta de dos proporciones, como son, v. c., la proporción de la frondosidad al prado y de la risa al

hombre. Por consiguiente, consta también de cuatro términos por lo menos, dos para cada una de las habitudes o proporciones semejantes. Por esto se llama también analogía de muchos a muchos, "plurium ad plura", porque los antecedentes, que son muchos, forman con sus consecuentes, que también son muchos, habitudes que son semejantes entre sí; y esta proporcionalidad es la que se significa por el nombre al aplicarse a los analogados secundarios.

2. Estas proporciones o habitudes han de ser entre sí solamente semejantes y no enteramente iguales o idénticas, porque entonces tendríamos univocidad de proporciones, y no analogía. Tales son las proporciones cuantitativas, 4/2::6/3; y también las proporciones cualitativas: el caballo es a su animalidad como el hombre a la suya. Como se ve, el residuo proporcional en ambos casos es unívoco; en el primer caso es la razón de duplo, que conviene igualmente a todas las razones expresadas en el ejemplo. En el segundo caso, la razón común es el concepto de animal que conviene igualmente al caballo y al hombre.

3. Por consiguiente, esta analogía no es reversible, porque dice relación de dependencia en cuanto a la denominación del analogado secundario con respecto al principal. No se dice que la risa es al hombre como la frondosidad es al prado, porque entonces se significaría que la denominación de reír convendría al hombre con dependencia de la frondosidad del prado, siendo así que es al revés; y por esta causa siempre se ha de decir que la frondosidad es al prado como la risa es al hombre. En lo cual hay mucha diferencia con la proporcionalidad unívoca, tanto cuantitativa o matemática como cualitativa. Allí se dice lo mismo 4/2::6/3. que 6/3::4/2; e igualmente se dice que "el hombre es a su animalidad como el caballo a la suya", o que "el caballo es a su animalidad como el hombre a la suya". Hay perfecta igualdad de proporciones, y así la una

no depende de la otra ni se define por la otra. El número 6 sería el doble de 3, aunque no existiera el 4 doble de 2. Y el caballo sería animal, aunque no hubiese hombre real ni posible en quien se verificase la animalidad.

Art. 4.—Propiedades de la analogía de atribución intrínseca.

El nombre análogo con analogía intrínseca de atribución es el que significa una forma que se verifica formal e intrínsecamente en todos los inferiores, y en ellos se diversifica por sí mismo esencialmente y con orden de prioridad y de posterioridad, como queda explicado. Sus propiedades son las siguientes:

1. Este nombre es común a todos los inferiores por su primera imposición. Porque por la primera imposición se significa una razón común que conviene propiamente a todos los inferiores a que se aplica, aunque no de una manera uniforme (75).

2. El término análogo con analogía intrínseca puede ser sujeto de una proposición en que se afirme de él un predicado común en sentido propio; v. c., se puede decir "todo ser es bueno", lo cual no sucede en los análogos extrínsecos; no se puede decir "todo lo que ríe es racional, o todo lo sano es sensitivo", sino que hay que hacer una distinción entre lo que ríe y es

---

(75) "Propter hanc immediatam significationem conceptus seu rationis communis entis potest propriissime ens distribui dicendo: omne ens est bonum; et dividi, verbi gratia, in substantiam et accidens, non enim sola vox ibi dividitur, sed quod voce significatur. Propterea etiam optime fit comparatio dicendo hoc esse perfectius ens quam illud... Ac denique optime utimur hac voce tamquam extremo vel medio syllogismi, nam vocis unitas non deserviret ad ratiocinandum nisi ratione unius significati proximi et immediati. Atque hoc modo est optima illa communis ratio, quod ens in quantum ens, est obiectum intellectus vel scientiae Metaphysicae: unde necesse est ut sit aliquid unum immediate illa voce significatum" *(D. M., 2,* II, 23).

sano con propiedad y lo que es ríe y es sano por alguna figura de dicción (76).

3. El término análogo intrínseco se puede predicar de todos los inferiores sin distingos ni restricciones o explicaciones; así con toda verdad y propiedad se dice que "Dios es ser, la criatura es ser", lo cual no sucede en los análogos extrínsecos (77).

4. El término análogo intrínseco se divide en clases de cosas a las cuales conviene intrínseca y formalmente el término, y no en usos del vocablo; y así el ser se divide en creado e increado, en sustancia y accidente, etc. Los análogos extrínsecos, por el contrario, se dividen en diversos usos del vocablo; así lo sano puede significar o la armonía de humores en el animal, o una virtud restauradora de esa armonía (78).

5. Los diversos inferiores del análogo intrínseco se pueden comparar en la razón común, y así se puede decir que Dios es un ser más perfecto que la criatura, lo cual no sucede en los análogos extrínsecos; no se puede decir que el animal es más sano que el clima, o viceversa (79).

6. El análogo intrínseco se puede emplear como término medio en un silogismo; así se puede decir que "todo ser es bueno, pero el accidente es ser, luego el accidente es bueno", lo cual no sucede en los análogos extrínsecos. La razón es porque el análogo intrínseco significa sólo una razón objetiva común, y la razón objetiva una no es anfibológica, antes llena la condición del término medio, de que sea uno "tum re tum sensu" (80).

7. El análogo intríseco puede ser objeto adecuado de una facultad, como es el ser respecto del entendimiento. Puede asimismo ser objeto adecuado de una

---

(76) *Ib.*
(77) *D. M.*, 28, III, 17.
(78) *D. M.*, 2, II, 23.
(79) *Ib.*
(80) *Ib.*

ciencia que tenga su conveniente unidad, como el mismo ser es objeto adecuado de la Metafísica (81).

8. El análogo intrínseco es análogo aun considerado absolutamente y sin predicarse actualmente de ningún sujeto y sin contraerse con ninguna diferencia. Porque, aunque no se predique, es apto para ser predicado y atribuído a los inferiores, y entonces por fuerza se verificará en ellos con diversidad, no uniformemente; de lo contrario ya no sería análogo (82).

9. El análogo intrínseco se puede predicar de los inferiores sin contracción ninguna, como cuando se dice que Dios es ser, la criatura es ser, lo cual es evidente. Y en este caso también el concepto es análogo, ya que no se representa actualmente sino una sola nota, que es la razón común, y ella se verifica muy diversamente en los inferiores (83).

10. También se puede predicar el análogo ya contraído por algunas diferencias; v. c., se puede decir "el creador es ser necesario, la criatura es ser contingente"; mas el ser así contraído ya no es análogo a Dios y a las criaturas, como es patente, sino que es un nombre y concepto propio de individuo o de razón común. "Ser necesario" es nombre propio de individuo, y "ser contingente" es propio de la razón común de creatura.

11. El análogo intrínseco contiene a los inferiores, no actualmente, ni implícita ni explícitamente, sino sólo indeterminadamente y confusamente, en cuanto que los inferiores se definen por la razón común. Y, por consiguiente, también los contiene en *potencia de predicación* y de *determinación expresiva,* pero no en *potencia de determinación compositiva;* estos términos necesitan alguna explicación.

Efectivamente, un concepto contiene a una cosa

---

(81) *Ib.*
(82) *D. M.*, 28, III, 19; d. 2, II, 32, 33.
(83) *Ib.*

en potencia de *predicación,* cuando se puede predicar de ella, aunque ni la notifique determinadamente ni por tal predicación la distinga de otra; y como el concepto análogo, v. c., el ser, se puede predicar de todos sus inferiores, los contiene en potencia de predicación. Un concepto contiene a una cosa en potencia de *determinación expresiva,* si las diferencias se definen por el mismo concepto común, por donde toda la diversidad nacerá del concepto común, y no de cosa ajena a él; y tal es el concepto análogo, intrínseco, v. c., el ser, con respecto a todos sus inferiores. Finalmente, un concepto tiene alguna cosa en potencia de *determinación compositiva,* cuando se puede determinar por diferencias que no se definan por la razón común, sino por algo ajeno a ella; y como el concepto análogo, v. c., el del ser, no se compara a los inferiores de esa manera, porque trasciende formalmente a las diferencias "in recto"; luego no los contiene en potencia compositiva. El concepto análogo intrínseco no es como las nociones genéricas que prescinden mutuamente de sus diferencias.

12. El término análogo intrínseco se predica de cada uno de sus sujetos con absoluta identidad, *no por semejanza* con él. Cuando decimos que Dios es ser, no decimos que Dios es semejante al ser, sino que es idénticamente ser. Tampoco se predica determinadamente de cada inferior la semejanza y referencia o no referencia de uno a otro; y así cuando decimos que la criatura es ser, no decimos determinadamente que la criatura es ser por semejanza y dependencia del Creador, sino que predico solamente la razón absoluta del ser: la referencia a la causa primera se predica confusa e indeterminadamente, porque el ser abraza toda la realidad de la criatura, y esa realidad es referencia al Creador y dependencia de él.

Se dirá que entonces se admite la univocidad de la razón común: porque si todos los seres son ser por

identidad, luego todos son idénticos en la razón de ser o de otra razón común, y, por consiguiente, unívocos.

Respondemos que todos los inferiores son por identidad ser; mas como el ser abarca toda la realidad de los inferiores, y éstos son diversísimos, síguese que el ser en cada uno de ellos es diversísimo por sí mismo, es decir, que bajo el mismo contenido conceptual se verifican cosas diversísimas. Toda la realidad de cada inferior es solamente ser; mas como los inferiores son diversísimos, el ser es diverso en ellos. De que cada uno de los inferiores sea el ser representado por el concepto común, no se deduce que ellos sean idénticos en la razón de ser, sino que el ser en todos es diversísimo, sin dejar por eso de ser también semejantes formalmente en esa diversidad, de donde se seguirá que todos caben en un concepto común prescindido de los inferiores imperfectamente.

13. El analogado secundario, en cuanto designado por el análogo intrínseco, no se define por el analogado principal; y así la criatura, en cuanto *ser,* no se define por su referencia a Dios, sino por la aptitud intrínseca que en sí verifica de ser apto para existir. Porque cada ser se define por la forma que le da la denominación que tiene; mas las criaturas son seres por una forma intrínseca, que es el ser verificado en ellas; luego se definen por el ser verificado en ellas, y no por el ser de Dios. La criatura, en cuanto *criatura,* se define en oblicuo por el ser de Dios, al cual dice referencia esencial; mas entonces ya no se trata del nombre común del *ser,* sino del nombre propio de criatura en cuanto tal, el cual ya no es análogo a todo ser; y aunque el ser predicado de la criatura no se verifica sino por dependencia al Creador, sin embargo esa referencia se contiene en el nombre y concepto de ser de una manera confusa e indeterminada bajo la razón común de ser, mas no determinadamente, y por esta causa la predicación de ser atribuído a la criatura ni significa

determinadamente esa referencia ni la notifica formalmente, explícita ni implícitamente (84).

14. Cuando se dice absolutamente y sin más explicaciones el nombre de ser o cualquier otro nombre análogo intrínseco o metafísico, supone por sí mismo, y no por el analogado principal; porque aunque está en uno principalmente y en los demás secundariamente y de una manera menos principal, sin embargo en todos se describe o se define sin referencia a otros, como queda explicado. En lo cual se diferencia de las analogías extrínsecas, en las cuales el nombre puesto absolutamente supone por el principal.

15. El concepto análogo con analogía de atribución intrínseca representa un concepto objetivo único, pero no representa una razón común distinta de los inferiores y sus diferencias, sino todas ellas de una manera indeterminada y confusa bajo el aspecto semejante en que convienen; sin embargo, la unidad de este concepto no es unidad proporcional, sino unidad de precisión imperfecta. Esta doctrina necesita de mayor explicación, la cual añadimos a continuación, como un avance de lo que expondremos después más largamente.

En primer lugar, el concepto formal del ser representa un concepto objetivo único, lo cual se prueba por la experiencia, por los principios profesados por los mismos tomistas y por la imposibilidad de que contenga variedad expresa y determinada, como se verá más adelante.

En segundo lugar, ese concepto representa la diversidad y multitud de todos los inferiores y de sus modos y diferencias, sin poder prescindir de todo esto de una manera perfecta. Porque el término y el concepto destinado a representar el ser en general no puede prescindir de nada de lo que se defina formalmente

---

(84) *D. M.*, 28, III, 14.

por el ser; así como tampoco el concepto de cuerpo puede prescindir de nada de lo que se defina formalmente por la razón de cuerpo; de lo contrario, prescindiría de sí mismo Y como todos los seres y sus diferencias más distantes se constituyen y definen formalmente por la razón de ser, luego el concepto del ser no puede dejar fuera de sí ningún inferior del ser ni ninguna de sus diferencias o modos. Por esta causa se dijo que el concepto del ser no representa una nota distinta de las diferencias y modos del ser, sino todos los inferiores y todas las diferencias en cuanto que son semejantes en la totalidad de su realidad en la razón de ser, y en cuanto que son capaces por esta misma semejanza de ser representadas por un solo concepto objetivo uno (85).

Mas si bien representa a todos los inferiores y a sus modos sin dejar fuera de sí nada de ellos, sin embargo los representa bajo la razón confusa de ser. Primeramente, porque los inferiores y los modos más distantes en cuanto diferentes convienen en la razón de ser, y si convienen en la razón de ser, el entendimiento los puede considerar a todos bajo el aspecto o faceta del ser, y no bajo la razón determinada y expresa de tal ser; la taleidad también se contiene en el concepto común del ser, pero se contiene bajo el aspecto del ser, y no en su aspecto propio. Como quiera que los inferiores, según la totalidad de su realidad y de sus aspectos, son ser, y no cosa distinta del ser, por eso se contienen en el concepto del ser bajo ese aspecto en que convienen (86).

Sin embargo, ese concepto no representa una razón común distinta de las diferencias y determinaciones particulares, porque todas estas diferencias y aspectos cualesquiera son ser, y convienen en el ser, y

---

(85) *D. M.*, 2, VI, 10.
(86) *Ib.*

así no pueden quedar fuera de tal manera que retengamos solamente alguna razón común distinta de ellos.

Lo que sí queda fuera del concepto del ser es la mayor expresión de las realidades representadas bajo la razón de ser. Mas esto no quiere decir que quede fuera del concepto nada del ser o de sus diferencias o modos: lo único que no está incluído son los conceptos formales que expresasen determinadamente cada uno de los inferiores y de sus diversidades. Así si comparamos el concepto del ser y de la sustancia, veremos que la sustancia no dice más realidad que la que dice el concepto de ser; porque si la sustancia se descompone en ser y perseidad, examinaremos la perseidad, y veremos que es ser, y, por tanto, la perseidad no dice cosa distinta del ser, sino el ser más expresado. El concepto de sustancia se dice tener mayor expresión que el concepto del ser, no porque represente algo que no sea ser, sino porque es un concepto formal que expresa más determinadamente el ser; el concepto del ser, al no representar determinadamente la sustancia, no dejó de representarla, sino que la representó en su totalidad, pero bajo el aspecto de semejanza que tiene con el accidente (87).

Y esta es la razón por qué no representa inmediata y actualmente la diversidad; representa la razón común en que convienen todos los seres y sus modos, lo cual no es tomar algo de ellos y dejar algo, sino tomarlo todo bajo la razón de ser, y no bajo la expresión determinada de tal ser. Es como fundir toda la realidad y toda la diversidad bajo la razón de ser, y tomar entonces todo el ser bajo ese aspecto; y como ese aspecto es semejante en todos los seres y en todos sus modos y diferencias, por eso se puede encerrar en un solo concepto objetivo, en que no se atienda a la diversidad, aunque esté allí bajo la razón de ser.

---

(87) *Ib.*

Este concepto se puede llamar estrictamente uno, porque no se notifica por él ninguna diversidad. Es imperfectamente uno, porque no deja fuera de sí las diferencias, antes las contiene de una manera indeterminada, lo cual no se opone a que sea estrictamente uno, porque con esta expresión sólo queremos decir que con tal concepto no se notifica diversidad alguna; y aunque representa confusamente todas las diversidades, no representa, sin embargo, la suma de ellas, sino la conveniencia o el aspecto en que son parecidos en la totalidad de su realidad todos los seres y todas sus diferencias y modalidades. Es prescindido de las diferencias, porque de lo contrario representaría las diversidades que hay en el ser. Pero es prescindido imperfectamente, porque contiene todas las diversidades de una manera indeterminada, en cuanto son ser; además, a causa de la trascendencia, el ser está embebido esencialmente en las diferencias, y, por tanto, al tomar el ser, hemos de tomar también todas las diferencias en cuanto son ser.

Por consiguiente, esta unidad del ser no es unidad proporcional, porque la unidad proporcional representa formalmente y actualmente e inmediatamente una multiplicidad, aunque ordenada con el vínculo de la proporcionalidad o de la semejanza de proporciones y con alguna oscuridad, y aquí ya hemos visto que no se representa ninguna diversidad formalmente, actual, directa e inmediatamente, ni siquiera con oscuridad, ni "formaliter implicite".

De aquí se entiende cómo el ser varía ontológicamente por sí mismo en los inferiores, es decir, que aunque se predique la razón confusa de ser, ésta se diversifica esencialmente sin variar el contenido conceptual conocido, porque como en cada inferior abarca toda su realidad bajo la razón confusa, y esa realidad es diversísima esencialmente y con orden de prioridad y posterioridad, por eso el ser se verifica en ellos con di-

versidad esencial y con orden de prioridad y de posterioridad.

Art. 5.—Propiedades de la analogía de proporcionalidad intrínseca.

Aunque ésta no la admite el P. Suárez, bueno será señalar las propiedades que le atribuyen los cayetanistas, sus defensores, para que procedamos con mayor conocimiento de causa cuando se exponga su refutación:

1. Las cosas que se dicen análogas intrínsecamente en el ser, no tienen semejanza formal, sino proporcional. No es semejante inmediatamente el ser de Dios y de las criaturas, la sabiduría de Dios y de las criaturas, sino que lo que es semejante es la proporción o relación que hay entre la esencia de Dios y su sabiduría, y la esencia del hombre y su sabiduría.

2. No hay, por consiguiente, un concepto único prescindido de las diferencias, ni siquiera imperfectamente; esto significaría que Dios y la criatura son semejantes formalmente en algo y no sólo proporcionalmente.

3. Por tanto, este concepto análogo trasciende a las diferencias, no porque se predica de ellas como un concepto común y prescindido, sino porque las significa inmediata, directa y actualmente, aunque de una manera implícita y confusa.

4. La analogía es de semejanza proporcional exclusivamente, y no con orden de prioridad y posterioridad. Esta jamás la hay cuando la forma se encuentra en ambos intrínseca y formalmente. Y si se halla en alguno de los miembros una relación de dependencia causal respecto del otro, ésta es meramente extrínseca y accidental, e impropia por tanto para establecer ninguna diversidad intrínseca en las esencias de los inferiores.

5. Y por lo mismo esta analogía es reversible; lo mismo se dice que Dios es a su existencia como la criatura a la suya, que la criatura es a su ser como Dios al suyo. No diciéndose ni constituyéndose una proporción con dependencia de la otra, será indiferente el orden de la proporcionalidad.

PARTE TERCERA

ASPECTO METAFISICO DE LA ANALOGIA

El aspecto lógico de la analogía nos ha dado a conocer los términos comunes como atribuíbles a los inferiores o como predicables de ellos, parte en sentido idéntico y parte en sentido diverso. El aspecto metafísico considera los *fundamentos* ontológicos por los cuales es posible tal modo de predicabilidad, y la *verificación* real de las diversas clases de analogía. Los fundamentos, parte se toman de las cosas en sí y parte de la índole de nuestra inteligencia. Los tomados de parte de nuestra inteligencia los consideraremos en la parte que trata del aspecto psicológico de la analogía. Ahora consideraremos los fundamentos tomados de las cosas mismas.

CAPITULO I.—FUNDAMENTOS ONTOLOGICOS DE LA ANALOGIA

ART. 1.—FUNDAMENTOS ONTOLÓGICOS DE LA ANALOGÍA EN GENERAL.

1. El primer fundamento es la muchedumbre de seres en general; si hubiera un solo ser, no habría analogía, porque no habría ni concepto común ni nombre común a muchos. Así que no basta la distinción de razón, sino que se necesita la real distinción. Por esta causa el nombre de sustancia no es análogo con respecto a la sustancia primera o individuo, y con respecto a la sustancia segunda o universal directo, así como tampoco aplicado al género y a la diferencia;

entre estas razones no hay real distinción, ni por tanto analogía (88).

2. El segundo fundamento es que estos seres sean diversísimos entre sí, entitativamente o en sus habitudes a una misma forma. Si todos fueran iguales, podría haber nombres unívocos, pero no análogos, porque no se podrían predicar en sentido parte idéntico y parte diverso, sino siempre en el mismo sentido.

3. El tercer fundamento es que existan seres con orden de unos a otros, de tal manera que la forma común se halle en los inferiores con orden de referencia del uno al otro. Si no hubiera tal orden, entonces no podría haber nombres que se dijeran de muchos parte en el mismo sentido y parte en sentido diverso y precisamente por referencia del uno al otro, sino con plena igualdad e independencia en poseer la razón común.

4. El cuarto fundamento es que las diferencias con que se diversifican estos seres entre sí se hayan de explicar o definir necesariamente por la razón común en recto o en oblicuo. Si no hubiera sino seres diversos, que se diversificasen siempre con diferencias ajenas a la razón común, entonces habría nombres unívocos, pero no sería posible encontrar nombres análogos, porque los análogos significan formas que varían en los inferiores con diferencias que se definen por la razón común, de donde la misma razón común es la que varía en los inferiores en sí misma o en las relaciones de los inferiores a ella.

Art. 2.—Fundamentos ontológicos de la analogía de proporcionalidad extrínseca.

Esta analogía no tiene fundamento ontológico próximo, sino un fundamento ontológico remoto y un fundamento lógico próximo.

---

(88) *D. M.*, 33, II, 21-23.

1. No tiene fundamento *ontológico próximo*. Para esto se necesitaría que los inferiores fundasen por sí mismos un concepto único o un nombre único, sin más intervención del entendimiento que el de prescindir la forma común y darle un nombre propio; porque "analoga sunt ea quorum nomen est unum". Mas los inferiores, a que se aplican tales nombres, no fundan por sí un *concepto común*. Antes, si queremos compararlos, abstraeremos dos conceptos enteramente diversos, como son v. c. risa y frondosidad en el ejemplo tantas veces aducido. Por consiguiente, tampoco fundan próximamente un *nombre común*, porque el nombre se destina para significar los conceptos, y como los conceptos son diversos y no uno, tampoco el nombre propio será uno, sino diversos.

2. Tiene, sin embargo, un fundamento *ontológico remoto*, cual es cierta semejanza en los efectos. La risa del hombre alegra a los que lo miran, y la frondosidad del prado alegra también a los que lo miran. O también la risa es señal de vitalidad exuberante del hombre, y la frondosidad es señal de la vitalidad exuberante del prado. Esta semejanza de efectos sería suficiente para fundar un concepto común intrínseco y formal en ellos, y para fundar un nombre común, no bajo el aspecto de la *risa*, sino bajo el aspecto de letificante, o de vitalidad, o de energía exuberante.

Con este fundamento de semejanza ontológica en los efectos, el entendimiento compara los dos seres bajo el aspecto propio de uno de ellos, y descubre una semejanza de proporción cuya fórmula es: la frondosidad es al prado, en orden a alegrar, como la risa es al hombre, en orden también a alegrar. Por razón de esta semejanza, el entendimiento traslada el nombre de su propia significación a una significación ajena y hace que la risa signifique también la frondosidad. Con esto se ha consumado la analogía. Habrá un nombre que signifique una forma que se encuentra diversamen-

te en los inferiores, en uno formal e intrínsecamente, y en el otro por habitud de semejanza proporcional al primero. El fundamento próximo para esta analogía ha sido la imposición del nombre propio de uno a otra cosa diversa, y ya se ha visto que la imposición de este nombre común ha sido operación del entendimiento distinta del mero prescindir una forma y darle un nombre propio.

Art. 3.—Fundamento ontológico de la analogía de atribución extrínseca.

La analogía de atribución extrínseca es propia del término que se dice de muchos por significar una forma que, propia e intrínsecamente, está en un solo individuo o en una sola clase de inferiores, y en los otros está, *no por semejanza formal o proporcional, sino por cierta referencia causal al principal,* v. c. *sano,* dicho del animal y de la medicina.

Esta analogía no tiene tampoco un fundamento ontológico próximo, sino un fundamento ontológico remoto y un fundamento lógico próximo, como hemos visto en el caso anterior.

1. No tiene fundamento ontológico próximo, porque para ello se necesitaría que los inferiores fundasen por sí mismos un concepto único o por lo menos un nombre único; y los inferiores a que se aplican estos nombres no fundan por sí mismos un concepto único; antes, si se comparan entre sí, se tendría que abstraer un concepto enteramente diverso para cada clase de inferiores, como serían *armonía de humores y causativo de esa armonía.* Por esta misma causa tampoco fundan un nombre único, como explicamos antes.

2. Hay, sin embargo, un fundamento ontológico remoto, cual es la referencia causal del uno al otro; v. c. la medicina dice referencia causal a la sanidad

animal; y el entendimiento, viendo esta habitud o relación, traslada el nombre del principal al analogado secundario, y en vez de llamar a éste *causativo de la sanidad,* como sería lo propio, lo llama *sano,* como al principal. Hay, pues, algún fundamento ontológico para la unidad del nombre, pero remoto.

De aquí se sigue que existe también un fundamento próximo lógico. El fundamento próximo para que estas cosas se digan análogas es la unidad del nombre fundado remotamente en la causalidad, y esa unidad del nombre es obra del entendimiento humano, que traslada el nombre del analogado principal al secundario.

3. Si buscamos ulteriormente el fundamento remotísimo por qué puede haber formas a las que se tengan tan diversas habitudes, como la de sujeto propio o de efectos o de medios o signos de esa forma, diremos que, si se trata de la referencia de las criaturas al Creador bajo la analogía de atribución extrínseca, como es, por ejemplo, la denominación de *divinas* que se da a las obras de Dios, el fundamento es solamente la inmensa fecundidad de la esencia divina, que es origen de todo lo creado. Y si se trata de la referencia de unas criaturas a otras, se ha de responder que el fundamento es también la inmensa fecundidad de la esencia divina que funda seres con causalidad suficiente para que unos se refieran a otros como efectos, medios o signos.

Art. 4.—Fundamentos ontológicos de la analogía de atribución intrínseca.

1. El fundamento de la analogía de atribución intrínseca es la muchedumbre de seres que son formal e intrínsecamente semejantes, y además muy diversos en esa misma razón común, con diferencias que tengan entre sí orden de prioridad y posterioridad.

Donde quiera que se den esas condiciones ontológicas, habrá analogía intrínseca de atribución.

En efecto; habrá un concepto *común*, porque, como suponemos, los diversos seres convienen entre sí formalmente, y donde quiera que hay conveniencia formal, el entendimiento podrá retener esta conveniencia o semejanza sin atender a la manera particular como se realiza en los individuos.

Además, este concepto común *abrazará también las diferencias*. Las diferencias no añaden, según la hipótesis, ninguna nota quidditativa a la razón común, sino que indican únicamente el modo cómo poseen o realizan esa razón común, y el modo de realizar la razón común, que no consista en una "quidditas" o nota cualitativa añadida, es la misma razón común, aunque más expresada; por consiguiente, de una manera indeterminada, se contendrán allí las diferencias bajo la razón confusa o común. Y por fin a esta forma común, obtenida por precisión, se le pondrá un *nombre propio*, y con esto queda completa la analogía; porque "analoga sunt ea quorum nomen est idem, ratio autem per nomen significata partim eadem partim diversa"; si no hubiera un concepto común, o por lo menos un nombre común, no habría analogía del ser ni de otra razón común, sino solamente seres ligados entre sí por ciertas habitudes de semejanza y de dependencia.

Esta analogía se llama con razón *metafísica* u ontológica, porque, además de verificarse en toda suerte de seres, espirituales y corporales, tiene su fundamento próximo en las cosas, como se ha visto; porque el entendimiento no tiene en esta analogía más intervención que descubrir por la precisión la forma que es común y de imponerle un nombre, mas no ha tenido que trasladar el nombre de su propia significación a otra ajena, como sucedía en las analogías extrínsecas.

2. Que se den en realidad las condiciones dichas es cosa manifiesta. Dios y la criatura por fuerza han

de convenir en alguna cosa, como toda causa con su efecto. Mas, por otra parte, las criaturas han de diferir del Creador en la misma razón en que se asemejan a él; la sabiduría creada por Dios no puede convenir, genérica o específicamente, con la divina; de lo contrario el objeto formal de la acción divina sería algo que conviniese con lo que él tiene, y así podría producirse a sí mismo según aquella razón formal, lo cual repugna. Además, toda la diferencia entre sabiduría creada e increada consiste en que en Dios está aquella perfección de una manera independiente e infinita, y en la criatura está de una manera dependiente y finita; es decir, está en Dios y en la criatura de modos diversos, los cuales modos no son notas quidditativas sobreañadidas a la sabiduría, sino modos con que está en cada inferior la sabiduría. Y lo mismo sucederá en cualquiera otra razón común a Dios y a la criatura y en cualquier otra razón común e intrínseca que varíe en los inferiores por orden de prioridad y posterioridad. Ahora bien, los modos de ser no son sino la misma razón común más expresada; luego si difieren en los modos de ser, difieren también en el mismo ser de la razón común.

Pero considerar despacio la verificación de esta analogía, lo dejaremos para el capítulo siguiente.

3. Podría preguntarse por qué es posible la trascendencia del concepto común y el orden del uno al otro. Podemos responder considerando la causalidad eficiente y la final. Los efectos han de ser semejantes en algo intrínseco y formal a su causa cuando ésta es esencialmente necesaria para aquel efecto, y suficientísima; pero al mismo tiempo han de ser desiguales y con orden de prioridad y posterioridad. Esto supuesto habrá un concepto común por causa de la semejanza; y trascendente, porque las diferencias de mero orden de prioridad y posterioridad no añaden nota cualitativa a la nota común que hay que determinar, y así ésta

contendrá indeterminadamente a esos modos y diferencias.

En el orden de la finalidad, puede haber seres que no convengan entre sí sino en la razón de ser, y que, por otra parte, se ordenen esencialmente el uno al otro, v. c. para satisfacer uno la potencialidad esencial del otro; tales son la sustancia y el accidente. Y aquí argüiremos como antes: habrá un concepto común por la semejanza que han de tener, por lo menos en el ser; y ese concepto será trascendente, porque el orden que entre sí tienen los seres no añade ninguna nota quidditativa a la nota común, sino mero modo de ser, y el modo de ser es el mismo ser, y así se contendrán en la misma razón común de una manera indeterminada; habrá, pues, trascendencia.

Art. 5.—Fundamentos ontológicos de la analogía de proporcionalidad intrínseca.

Los defensores de esta analogía dicen que sus fundamentos ontológicos son: la semejanza proporcional e intrínseca de algunos seres, y por otra parte una diversidad tan grande, que esa diversidad no cabe en un concepto único y prescindido de los inferiores, ni siquiera imperfectamente, sino sólo en un concepto uno con unidad proporcional, que represente a los inferiores directa, inmediata y actualmente, aunque de una manera implícita: entre Dios y la criatura no puede haber semejanza formal, sino únicamente proporcional. De los fundamentos de esta analogía hablaremos más despacio.

CAPITULO 2.—VERIFICACION DE LA ANALOGIA METAFISICA DEL SER CON RELACION A DIOS Y A LAS CRIATURAS

Vistos ya los fundamentos de las diversas analogías, veamos ya si se verifican en la realidad o si son vanos conceptos de razón; pues, aunque hemos supuesto su realidad en todo lo que precede, ha sido confiando que tendríamos ocasión de probarla a su tiempo, lo cual pretendemos hacer ahora.

Y no está la dificultad en las analogías extrínsecas. Las simples nociones que hemos ido dando y los ejemplos aducidos nos convencen del grado de realidad que pueden tener. La *risa,* dicha del hombre y del prado, y todo nombre metafórico, son análogos con analogía de proporción extrínseca, y tienen la realidad que puede tener la metáfora, que es la de una comparación tal vez ingeniosa, y la de una semejanza de proporciones. Lo *sano,* dicho del animal y de la medicina, es análogo con analogía de atribución extrínseca, y tiene la realidad de la relación de causalidad con que se ligan los analogados y en cuya virtud se hizo el traslado de un vocablo de su propia significación a una significación ajena. Así que no nos detendremos en probar la realidad de estas analogías, que por lo demás apenas tienen interés filosófico, y su lugar principal está en la preceptiva literaria.

El problema nuestro se agita en torno a la analogía metafísica o intrínseca del concepto del ser. Pre-

guntamos, pues, si el concepto del ser es análogo intrínsecamente con relación a Dios y a las criaturas; es decir, si el concepto del ser es común formal e intrínsecamente a Dios y a las criaturas, y si ese mismo concepto común, sin variar su contenido conceptual y conocido, o notificado a la mente, realiza en ellos cosas diversísimas con orden de prioridad y de posterioridad. Si la respuesta es afirmativa se salvará nuestro conocimiento positivo de Dios, puesto que el ser representado por nuestro concepto formal, real y ontológicamente se hallará en Dios, y se salvará también la trascendencia entitativa de Dios, ya que, abarcando el ser común las más distantes diferencias en su razón común y confusa, verificará cosas diversísimas en cada inferior, y no habrá peligro de que rebajemos a Dios al nivel de las criaturas, o de que elevemos las criaturas al nivel de Dios.

Y podemos ya avanzar la respuesta afirmativa de que el ser es análogo, en espera de probarla más tarde con detención. Efectivamente, el ser será análogo con analogía intrínseca, si es un concepto objetivo que conviene formal e intrínsecamente a Dios y a las criaturas y si se diversifica esencialmente en los inferiores con orden de prioridad y de posterioridad, según las nociones precedentes; mas esto sucede así en realidad. En primer lugar, el ser conviene intrínseca y formalmente, así a Dios como a las criaturas, porque ser es lo que no repugna al existir, lo que es apto para existir, lo opuesto a la nada absoluta; y tanto Dios como las criaturas están fuera de la nada, no repugnan al existir y son aptos para existir. En segundo lugar, este concepto objetivo del ser se diversifica esencialmente en los inferiores por sí mismo y con orden de prioridad y posterioridad; porque el ser abarca en cada inferior toda su realidad bajo su razón confusa de ser; mas esa realidad de los inferiores es diversísima esencialmente con orden de prioridad y de posteriori-

dad. Porque en uno es infinita y en los demás finita; en uno necesaria y en los demás caduca y contingente: en uno con plena independencia y como en su origen y fuente; en los demás con plena dependencia del primero y como participación de él en cuanto a la esencia y en cuanto a la existencia; de donde se ve que el ser se verifica en los inferiores diversísimamente y con orden de prioridad y de posterioridad.

Contra esta doctrina se oponen los equivocistas de todas suertes, o sea los agnósticos dogmáticos, y además los univocistas, ya antropomorfistas, ya panteístas, ya ateos. Los agnósticos ensalzan tanto la divina trascendencia, que no hay posibilidad de que nuestros conceptos representen nada de lo que formalmente hay en Dios; los univocistas, por el contrario, deprimen a Dios hasta rebajarlo al nivel de las criaturas, con lo cual queda al alcance de nuestros conceptos. De ambos errores trataremos en los artículos siguientes.

Art. 1.—El término "ser" no es equívoco.

En este artículo nos ocuparemos con los equivocistas o agnósticos dogmáticos, y expondremos primero su doctrina, y después la refutación que de ella hace el Padre Suárez.

§ 1. *Doctrina de los equivocistas o agnósticos dogmáticos.*

Tratamos ahora de los agnósticos dogmáticos y no de los agnóstico escépticos, criticistas, idealistas, etc. Los agnósticos dogmáticos admiten la existencia, o, mejor dicho, la no ficción de Dios, y la capacidad de nuestro entendimiento para demostrarlo. Pero dicen que no podemos saber nada de su esencia. Dios es el origen de todas las cosas, está exento de toda imper-

fección y en sus efectos tiene semejanza con los efectos de las criaturas, pero por su trascendencia infinita no tiene semejanza alguna formal con las criaturas, sino infinita desemejanza y distancia. De aquí se sigue que nuestros conceptos no representan nada de lo que hay formalmente en Dios. Sin embargo, podemos predicar de El en varios sentidos las perfecciones que conocemos en las criaturas: primero, en sentido *negativo;* segundo, en sentido *causativo* o *relativo* a sus efectos, y tercero, en sentido *metafórico*. Así, si decimos que Dios es sabio, esto conviene a Dios en sentido negativo, porque no es ignorante como las piedras; y en sentido relativo o causativo, porque es el origen de la sabiduría creada; y en sentido metafórico, porque Dios se comporta en su obrar como los hombres sabios. Tal es la teoría de Maimónides en su *Guía de los Descarriados* (Parte I, cc. 50-60). Otras teorías agnósticas posteriores añaden que los predicados positivos que atribuímos a Dios pueden tener además un sentido pragmático o moral; cuando decimos que Dios es persona, queremos decir que nos debemos comportar con El como nos comportamos con una persona, aunque a El realmente no le conviene el predicado objetivo de persona. Tal fué la sentencia de Le Roy y los modernistas. Sertillanges (89) dice que a Dios no le conviene el ser en el sentido de existir, sino en el sentido de verificar la verdad de una proposición, lo mismo que se dice que las tinieblas *son,* para significar que no son algo ficticio, no para significar que tienen existencia. Dios es fuente de ser, saber, querer, etc., pero no verifica en sí los conceptos objetivos de existir, saber y querer, etc. En resumen: dicen todos que de Dios sabemos lo que no es, pero no sabemos nada de lo que es, sentencia que Sertillanges atribuye indebidamente a Santo Tomás.

---

(89) *Rev. de Phil.,* 1906, t. I, págs. 160-161. *Première Partie de la Somme,* 1927, págs. 382-383.

Así que los agnósticos dogmáticos no son equivocistas en sentido estricto, porque los predicados positivos que atribuímos a Dios no le convienen por pura casualidad y sin fundamento alguno, sino por el fundamento de tener Dios con las perfecciones significadas relaciones de causa o de proporcionalidad o por ser el sujeto de que se han de negar; pero son equivocistas en sentido menos riguroso, porque dicen que esos predicados no representan absolutamente nada de lo que hay positiva y formalmente en Dios.

Veamos ya cuáles son los fundamentos que en su favor aducen los agnósticos y cómo los refuta el Padre Suárez,

§ 2. *Refutación del agnosticismo dogmático.*

1. *Arguyen en primer lugar de la trascendencia divina en general.* Dicen que Dios difiere infinitamente de las criaturas y que, por consiguiente, no hay proporción entre ellas y Dios; y como la proporción es el fundamento de la analogía, síguese que entre Dios y las criaturas no puede haber analogía de ninguna clase, sino meros equívocos (DM 28 III 1). Y por esta causa sin duda dicen los escritores eclesiásticos que Dios no es ser, ni sustancia, ni sabiduría, sino supra-ser, supra-sustancia, supra-sabiduría, etc. (90), y que entre Dios y las criaturas no puede haber semejanza formal, porque Dios es el Ser y la criatura es la nada (91).

El P. Suárez rechaza esta sentencia, sus aplicaciones y sus fundamentos, y esto con frases bastante enérgicas, porque la llama "plane falsa et plane erronea" (92).

Si el ser fuera equívoco entre Dios y las criaturas,

---

(90) *De Deo*, L. 1, c. 9, n. 8; *D. M.*, 28, III, 13.
(91) *Ib.*, n. 15.
(92) *De Deo*, L. 1, c. 9, n. 9.

no podríamos conocer nada de Dios partiendo de las criaturas, porque el conocimiento de uno de los extremos no hace conocer el otro, si no tiene nada semejante con él, como es claro; mas los equívocos no tienen nada semejante entre sí; luego si los nombres de ser y todos los demás que atribuímos a Dios y a las criaturas son equívocos, no nos harían conocer nada de Dios (93).

Además, Dios es la causa imprescindible y suficiente de todo el ser de las criaturas; luego los nombres de las perfecciones puras que vemos en las criaturas no convienen a Dios por mera casualidad y sin fundamento, sino por el fundamento de alguna semejanza y proporción (94). No tendrá Dios con las criaturas semejanza de univocidad ni proporción de distancia limitada, pero habrá la suficiente semejanza y proporción o habitud de efecto a causa para que los nombres comunes no sean equívocos.

Con esto queda demostrado que los nombres comunes a Dios y a las criaturas no son estrictamente equívocos, ya que se le atribuyen, no por mera casualidad y sin fundamento, sino por el fundamento por lo menos de la relación de causalidad. Pero además se demuestra que Dios tiene formal semejanza con las criaturas en las perfecciones positivas que se pueden abstraer de toda imperfección, y así los conceptos de estas perfecciones le convienen formal e intrínsecamente aunque con distancia infinita.

Efectivamente, Dios es la causa imprescindible de las criaturas y de todo el ser de ellas, y plenísimamente suficiente para hacerlas por sí solo si quisiera; mas una causa tan excelente y profunda contiene actualmente de alguna manera toda la perfección de sus efectos, las perfecciones mixtas eminentemente, las per-

---

(93) *D. M.*, 28, III, 1.
(94) *Ib.*

fecciones puras formalmente (95). No puede tener la vida o la inteligencia o la voluntad o el ser sólo eminentemente y no formalmente; porque el carecer, por ejemplo, del conocimiento formal o de la voluntad formal, significaría una imperfección que rebajaría a Dios bajo el nivel de muchas criaturas que poseen inteligencia y voluntad. Por consiguiente, ha de tener formalmente la razón de ser, que está contenida en las razones formales de inteligencia y de voluntad, y sobre todo porque si no fuera formalmente ser, que es lo opuesto a la nada, sería formalmente nada (96).

Además, Dios es el Ser por esencia y actualidad pura. Y lo que es actualidad pura y Ser por esencia no puede carecer de nada que sea realidad y actualidad; luego Dios contiene toda la realidad y actualidad de toda perfección. Contendrá eminentemente aquellas perfecciones que encierran en sí imperfección, y cuya posesión formal incluiría en Dios alguna falta de perfección o de realidad y actualidad. Pero contendrá formalmente aquellas perfecciones que abstraen del modo participado de poseerlas, como son el ser, la vida, la sustancia, etc. Contener estas perfecciones sólo eminentemente es imposible. Si así fuera, Dios sería formalmente cero de ser, de sustancia, de vida, de sabiduría, de voluntad, etc., y esto rebajaría a Dios bajo el nivel de las criaturas que tienen estas perfecciones.

La interpretación agnóstica, que quiere que tales nombres los atribuyamos a Dios en sentido puramente negativo o causal, carece de fundamento, como se acaba de ver. Además, esa interpretación es contra el sentido común. Si al decir que Dios es sabio queremos significar solamente que Dios no es inconsciente, podríamos también decir que es cuerpo, para significar que no es un ser potencial como la materia primera; y aun podríamos decir de él que es materia primera

(95) *D. M.*, 30, I, 9; VI, 7, y secciones 14-17.
(96) *D. M.*, 28, III, 1.

para significar que no es del todo nada. Mas como esta manera de hablar nadie la admite, síguese que nadie usa esos nombres en sentido meramente negativo, sino en sentido positivo y propio. Asimismo, si esos nombres se atribuyesen a Dios en sentido meramente causal, v. c., si dijéramos que Dios es sabio porque causa la sabiduría creada, podríamos también decir que Dios es piedra, árbol, agua, en sentido propio, porque también ha hecho estas cosas no menos que la sabiduría, el cual modo de hablar todos lo tienen por absurdo (97).

Para la fe tendría muy desastrosas consecuencias la interpretación agnóstica. Se seguiría que los nombres Padre, Hijo, Procedente de ambos, no se habrían de entender en sentido propio, y que no habría en Dios ni entendimiento, ni voluntad, ni, por consiguiente, procesiones debidas al entendimiento ni a la voluntad, cosas que son opuestas a la fe y a la teología (ib.).

Los agnósticos no se pueden apoyar en las locuciones de los Santos Padres y escritores eclesiásticos; éstos no quieren decir que los nombres positivos, que significan perfecciones puras, no se atribuyen a Dios en sentido propio y formal, sino solamente quieren decir que no convienen a Dios en el modo limitado y potencial como convienen a las criaturas: le convienen propia y formalmente, pero análogamente, no unívocamente (98).

Es verdad que Dios dista infinitamente de las criaturas, mas no como dista un término positivo de un término negativo, o sea como el ser y el no ser, sino como distan dos términos positivos, los cuales, aunque disten infinitamente en perfección, convienen en la razón común de ser, sabiduría, vida, etc.

De todo lo dicho se sigue que los nombres positivos que significan perfecciones puras, y sobre todo el nom-

(97) *De Deo, U. L.* 1, c. 9, n. 9.
(98) *Ib.*, n. 11.

bre de ser no conviene a Dios y a las criaturas equívocamente, sino propia y formalmente.

El mismo argumento de la trascendencia *lo formulan* también así: al probar la existencia de Dios, hemos concluído que hay un ser fuera de la serie de los seres conocidos por nosotros, y que hay una causa fuera de la serie de las causas conocidas por nosotros; luego si ese ser y esa causa están fuera de la serie de cosas conocidas por nosotros, se sigue que para nosotros son cosas desconocidas, y que los nombres de ser y de causa que le aplicamos no le convienen según la significación propia de estos nombres, sino en otra significación desconocida para nosotros y equívoca con la que solemos darles.

Esta dificultad no prueba que Dios no sea formalmente ser y causa, ya que siendo origen y fuente imprescindible y suficientísima de todo ser fuera de él, es imposible que no contenga actualmente toda la perfección que tienen los efectos, sin sus imperfecciones. Lo que prueba es que esas perfecciones, que se hallan formalmente en Dios, se diversifican en él y en las criaturas en la misma razón formal de esa perfección, y por eso no pueden ser comunes a Dios y a las criaturas de una manera unívoca, sino análoga.

Finalmente, una variante de la precedente dificultad agnóstica sería decir que el objeto formal del poder creador de Dios son todas las cosas distintas de El, y por consiguiente aquello en que todas convienen, que es el ser; luego a Dios no le puede convenir con propiedad el predicado de ser, porque, de lo contrario, el poder divino, que tiene como objeto adecuado el ser, podría crear su propio ser, que estaría colocado bajo ese concepto común. Y si este predicado no le conviene de una manera propia, le convendrá de una manera impropia y equívoca.

La respuesta es fácil: el objeto adecuado del poder de Dios no es el ser en cuanto ser, o según toda la

amplitud de que este concepto es capaz, sino el ser contingente en cuanto tal, que es lo común a todo lo creable. De aquí ciertamente se infiere que a Dios no puede convenir el predicado de ser contingente, mas no se sigue que no le convenga tampoco el nombre de ser en cuanto prescinde de las diferencias de contingente y necesario.

2. *Arguyen, en segundo lugar, los agnósticos partiendo de la simplicidad divina, la cual no es sino otro aspecto de la infinita trascendencia del ser divino.* Y aquí excluyen de Dios, no solamente el predicado del ser, sino todos los demás predicados positivos, aunque digan perfecciones simples.

a) Si convinieran a Dios con propiedad los predicados positivos que significan perfecciones simples, como saber, querer, vida, etc., éstas serían accidentes de Dios porque son perfecciones que le convendrían una vez constituída la esencia (99).

b) Además, lo que es infinitamente simple no puede tener variedad de predicados positivos. Porque o a estos predicados les corresponde siempre la misma entidad o entidades diversas; si les corresponden entidades diversas, se destruye la simplicidad divina; si les corresponde siempre la misma entidad, todos los nombres serían sinónimos; y así ningún nombre se tomaría en su significación propia, de lo contrario no serían sinónimos, ya que según su significación propia significan cosas diversas y no la misma cosa; y si no se toman en su significación propia, convienen a Dios de una manera impropia, traslaticia y equívoca, que es lo que quieren probar los agnósticos.

c) En tercer lugar, si a Dios convinieran con propiedad muchedumbre de atributos positivos, los unos prescindirían de los otros (100); de lo contrario serían sinónimos; por consiguiente podrían negarse unos de

(99) *D. M.*, 30, V, 2, 7; VI, 3.
(100) *D. M.*, 30, VI, 11.

otros (101) y deducirse unos de otros y todos de la esencia (ib. n. 4); mas todo esto implica multiplicidad y composición en Dios, como es patente; luego es imposible que estos predicados convengan a Dios propia y formalmente.

d) Finalmente, si convinieran a Dios con toda propiedad los predicados positivos, perecería su infinidad divina; ni la esencia tendría la perfección de los atributos, ni cada uno de los atributos contendría la perfección de la esencia o de los otros atributos; de lo contrario serían nombres sinónimos. Mas de la colección de cosas finitas no puede resultar un infinito en toda la línea del ser; luego si a Dios convienen con propiedad muchedumbre de atributos positivos, se destruye la infinidad del ser divino.

Toda esta dificultad está resuelta con profundidad y elegancia en las disputas metafísicas (102) y en el tratado de Deo Uno (103).

Y en primer lugar da Suárez la doctrina positiva acerca de la distinción entre esencia y atributos, y en segundo lugar con esta doctrina positiva resuelve las dificultades propuestas.

Los atributos no son accidentes realmente distintos de la divina esencia; porque la esencia divina es actualidad pura, y la actualidad pura incluye la actualidad de toda perfección del mejor modo posible; por consiguiente, no puede haber perfección alguna de Dios que no esté ya incluída en la esencia o que pueda venirle como un accidente sobreañadido a ella (104).

Tampoco puede haber distinción perfecta de razón de los atributos entre sí o con la esencia. Porque *primeramente* la esencia contiene formalmente los

---

(101) *Ib.*
(102) *D. M.*, 30, IV-V.
(103) L. 1, cc. 10-13.
(104) *D. M.*, 30, V, 2, 7; *Vi.*, 3; *De Deo U.*, L. 1, c. 10, nn. 4-7.

atributos. La esencia divina es actualidad pura, y no puede estar constituída realmente, ni concebirse como constituída según la razón si no incluye en sí la actualidad de toda perfección; por consiguiente, la perfección significada por los atributos no es realmente algo extraño a la esencia, ni se puede concebir con la razón como algo distinto de la esencia, antes es necesario decir que todo lo que significa el atributo positivo explícitamente, está ya contenido implícitamente en la esencia, que es actualidad de toda perfección (105). En *segundo* lugar, los atributos incluyen formalmente en su concepto la esencia divina. La sabiduría en común no incluye ciertamente ni la esencia divina ni los otros atributos de una manera determinada, sino confusamente e indeterminadamente bajo la razón confusa de sabiduría; pero es porque tal predicado no es un atributo restringido a significar algo propio de Dios, sino un predicado común a Dios y a las criaturas (106). Para que la sabiduría sea un predicado restringido a sólo Dios y a ser un atributo divino es necesario determinarla más, diciendo, por ejemplo, sabiduría divina o increada; y como el ser increado es el Ser por esencia, luego la sabiduría divina y cualquier otro atributo divino incluye formalmente al Ser por esencia; es decir, la esencia divina, aunque de una manera implícita (107). *Finalmente*, cada uno de los atributos positivos incluye formal, aunque implícitamente, todos los demás, como se deduce del raciocinio anterior. Cada atributo divino incluye formalmente la esencia divina; mas la esencia divina incluye formalmente cada uno de los atributos divinos; luego cada atributo incluye formalmente a todos los demás (108).

Es cierto que cuando pensamos explícitamente en

---

(105) *D. M.*, 30, VI, 5-8; *De Deo U.*, L. 1, c. II, nn. 5-6.
(106) *De Deo U.*, L. 1, c 13, n. 4.
(107) *D. M.*, 30, VI, 10; *De Deo U.*, L. 1, c. 12, nn. 4-5.
(108) *D. M.*, 30, VI, 10; *De Deo U.*, L. 1, c. 13, n. 1.

la esencia divina no pensamos expresamente en ningún atributo, y cuando pensamos algún atributo no pensamos explícitamente en la esencia divina ni en ningún otro atributo; pero si reflexionamos sobre el contenido de nuestro concepto, veremos que lo hemos de definir o describir por la esencia divina y por todos los otros atributos. Por esta causa esta manera de distinguirse la esencia de los atributos y los atributos entre sí y de la esencia se llama de mutua inclusión formal, pero implícita, no explícita (109).

Con esta doctrina tan luminosa quedan resueltas todas las dificultades propuestas.

No ponemos en Dios composición real de esencia y accidentes, porque los atributos no son accidentes distintos realmente de la esencia. Tampoco ponemos en él composición de razón, porque la composición de razón exige que cada parte no incluya a las demás según la razón, ni siquiera implícitamente, y aquí la esencia incluye formalmente a los atributos y los atributos a la esencia y a los demás atributos; y si una parte es ya todas las demás, ¿cómo puede haber composición?

Ni se cae en la sinonimia de los atributos, que, como hemos visto, sería el agnosticismo puro. Porque si bien la esencia contiene formalmente a los atributos y los atributos contienen a la esencia y a los demás atributos, esto es sólo implícitamente, en cuanto que la cosa representada se ha de explicar o describir por la esencia divina o por los atributos; pero en lo explícito cada predicado positivo divino representa el ser divino bajo diversos aspectos, o bajo determinadas habitudes a diversos efectos, o bajo diversas equivalencias a diversas perfecciones que están repartidas en las criaturas, y esto basta para que esos conceptos no sean sinónimos, sino distintos con distinción de razón

---

(109) *De Deo U.*, L. 1, c. 12, nn. 7-8.

fundada, aunque imperfecta. Porque el fundamento para una distinción de razón es doble, la eminencia del ser que equivale a muchas perfecciones dispersas en muchos seres, y la flaqueza del entendimiento, que no puede ver la cosa en sí misma y con colores tomados de ella misma, sino con colores ajenos; es decir, por conceptos tomados de cosas distintas de ella, aunque semejantes imperfectamente (110).

También con esta doctrina se remueven los otros inconvenientes aducidos contra la significación propia de estos predicados positivos atribuídos a Dios.

Un predicado *prescinde* del otro según la razón, no con precisión de mutua exclusión, sino en cuanto a la explícito, ya que el concepto explícito de un atributo no es el concepto explícito del otro atributo o de la esencia (111). También basta esta precisión en cuanto a lo explícito para *negar* un atributo del otro; no se niega entonces la real identidad del uno con el otro, ni la mutua inclusión implícita, sino únicamente la identidad de significación explícita. Podemos decir que el entendimiento divino no es la voluntad, no para afirmar que son dos realidades distintas realmente, ni para decir que prescinden entre sí con precisión perfecta de razón, de modo que sean dos conceptos, de los cuales el uno no se haya de definir por el otro directamente, "in recto", sino para indicar que mi concepción de Dios bajo la razón expresa de inteligencia no es mi concepción de Dios bajo la razón expresa de voluntad. Un predicado puede *deducirse* de la esencia divina o de otro predicado divino, no porque la esencia o el predicado que se pone en las premisas sea razón ontológica del predicado deducido, sino porque un predicado es razón porqué nosotros hemos de concebir que el predicado explícito de la conclusión es cosa perteneciente a la esencia intrínseca del predica-

(110) *De Deo U.*, L. 1, c. 13, nn. 2, 9, 10.
(111) *D. M.*, 30, VI, 16, 17.

do puesto en las premisas. Finalmente, ningún atributo es *finito*, porque cada uno es el ser por esencia y contiene formalmente toda la perfección del ser divino (112).

Vemos, pues, cómo la simplicidad de la esencia divina no hace imposible que atribuyamos a Dios muchedumbre de predicados positivos en un sentido propio y formal; cada uno de ellos contiene formal, aunque implícitamente, a todos los demás, y por consiguiente ni forman composición real o de razón, ni cada uno de ellos es finito.

Se podría insistir diciendo que en Dios no hay perfecciones determinadas, como ser, sabiduría, bondad, etc. Solamente hay una perfección eminentísima en la cual todas las demás se contienen eminentísimamente. Mas como nuestros conceptos no representan esa perfección eminente, sino perfecciones determinadas, se sigue que nuestros conceptos objetivos no nos dan nada de lo que hay formalmente en Dios, sino algo del todo diverso: lo que hay en Dios queda una incógnita para nosotros.

Mas la respuesta no es dudosa: en Dios hay perfecciones determinadas, como ser, sabiduría, querer, como lo exige el ser Dios origen imprescindible y suficientísimo de todo el ser. Es cierto que si concebimos las perfecciones conforme están en las criaturas, no están en Dios formalmente, sino eminentemente (113), mas si prescindimos de dichas imperfecciones y de la manera particular e imperfecta como están en las criaturas, están en Dios intrínseca, formal y propísimamente. Concedemos que en Dios cada una de esas perfecciones está perfectísimamente identificada con todas las demás, cosa que no representa nuestro concepto, pero la perfección representada por nuestro concepto está en Dios formal y propiamente. No es cierto

---

(112) *D. M.*, 30, VI, 14, 18, 19.
(113) *D. M.*, 30, I, 12.

que haya en Dios una tercera perfección a la cual no convenga formalmente el ser, el entender, el querer, sino estas mismas cosas identificadas entre sí en una sola entidad simplicísima de modo inefable. Nuestros conceptos representan algo de lo que hay formalmente en Dios, mas no el modo como está en Dios. Nuestros conceptos tienen con la realidad divina una doble inadecuación: primero, porque el modo simplicísimo y altísimo como están en Dios no aparece en nuestros conceptos positivos; y segundo, porque las imperfecciones de nuestro modo de concebir no están en Dios sino solamente en nuestra manera imperfecta de entender. Esto quiere decir que el modo subjetivo nuestro de concebir no está en Dios, pero sí está en él todo lo que nuestros conceptos nos dicen de él.

La afirmación de que en Dios hay una perfección eminentísima que contiene eminentemente las perfecciones que concebimos de él, es ambigua y puede tener varios sentidos. Puede significar que las perfecciones simples que le atribuímos no están en él formalmente o según su noción propia, y entonces la afirmación es falsa. Puede también significar que el modo como esas perfecciones están en Dios en su simplicísima e infinita unidad no lo representamos por nuestros conceptos objetivos positivos; y esto es verdad, mas con ello no se destruye que estén en él verdaderamente las perfecciones representadas por nuestros conceptos, porque, aunque éstos no representan el modo propio como están en Dios, sin embargo, no lo niegan, sino sólo prescinden de él.

3. *Arguyen en tercer lugar del modo nuestro de concebir.* Las perfecciones positivas las atribuímos a Dios como las concebimos, no de la manera como están fuera del alcance de nuestro entendimiento y como no las concebimos; mas el modo como las concebimos no conviene a Dios con propiedad, sino impropiamente, luego nuestros conceptos no representan nada de lo

que hay en Dios formalmente (114). Y se declara la menor. Nosotros concebimos estas perfecciones con muchas imperfecciones. En *primer* lugar, las concebimos como finitas; porque los conceptos de esas perfecciones los tomamos de las criaturas y de la experiencia; mas en las criaturas y en toda nuestra experiencia esas perfecciones aparecen finitas; luego nuestros conceptos las representan como finitas. En *segundo* lugar, muchas veces las concebimos en concreto, como un sujeto que posee una forma, como cuando decimos que Dios es sabio, y este modo de concebir lleva consigo la imperfección de la composición; otras veces la concebimos en abstracto, como una forma separada de todo sujeto, como cuando decimos que Dios es sabiduría; y este modo de concebir lleva consigo la imperfección de cierta habitud a un sujeto y cierta insuficiencia de subsistir completamente por sí (115). En *tercer* lugar, siempre concebimos esas perfecciones distinguiéndolas unas de otras, cosa que en Dios no se puede verificar. Y *por fin,* las concebimos siempre con un concepto común a Dios y a las criaturas; porque si las concibiéramos como propias y exclusivas de Dios, tendríamos que añadir al concepto positivo alguna negación, y ya no se trataría de conceptos puramente positivos y comunes, de los cuales aquí tratamos. Ahora bien; es cosa sabida que según esa comunidad nuestros conceptos no pueden convenir a Dios; porque eso significaría que convienen a Dios y a la criatura de una manera igual, lo cual es absurdo.

La solución, reducida a breves palabras, queda ya insinuada en la dificultad anterior; nuestros conceptos objetivos convienen a Dios en cuanto a la cosa concebida, pero no en cuanto al modo subjetivo de concebirla. Nuestra manera subjetiva de concebir tiene muchas imperfecciones, mas la cosa concebida prescin-

(114) *De Deo U.*, L. 1, c. 9, n. 8.
(115) *Ib.*, n. 10.

de de toda imperfección; y como de las cosas no predicamos nuestros conceptos subjetivos ni las afecciones que les acompañan, sino solamente los conceptos objetivos, por eso al atribuir a Dios nuestros conceptos, no le atribuímos la imperfección de los conceptos subjetivos, sino la perfección de los conceptos objetivos. Explanemos un poco más lo dicho.

En nuestros conceptos hay que distinguir la cosa concebida y el modo de concebirla.

La cosa concebida en los predicados que atribuímos a Dios no contiene imperfección alguna. Aunque estos conceptos los tomamos de la experiencia, sin embargo, en el objeto de nuestra experiencia podemos hacer dos clases de precisiones, una imperfectiva y otra perfectiva. En la precisión imperfectiva retenemos la perfección percibida, según su género y diferencia específica, con lo cual se significa el modo imperfecto cómo esa perfección está poseída por la criatura. En la precisión perfectiva retenemos todo lo que en la experiencia hay de perfección y omitimos todo aquello que indica el modo imperfecto como se verifica en la experiencia. Así, por ejemplo, conocemos por experiencia la sabiduría humana, como *un accidente del género de la cualidad, adquirido por el concurso eficiente del objeto y de la facultad.* En donde advertimos dos cosas: una es la perfección de una noticia consciente de objetos, y otra que esa perfección es un accidente del género de la cualidad, adquirido por eficiencia del objeto y de la potencia. Pues bien; en la precisión imperfectiva retenemos la noción de sabiduría con la manera de verificarse en la experiencia, que es por modo de accidente cualitativo y con múltiple dependencia causal, y ya se ve que el concepto así obtenido contiene imperfección en la cosa misma representada, y por tanto no puede predicarse de Dios. Mas la precisión perfectiva retiene solamente lo que es perfección, que es la noticia consciente de objetos, y omite la manera

como se verifica en la experiencia, que es ser accidente cualitativo y efecto de causas eficientes. El concepto así obtenido no contiene imperfección alguna, aunque tampoco excluye positivamente toda imperfección (116).

Si consideramos ahora, no ya la cosa concebida en los conceptos de perfecciones simples, sino nuestro modo de concebir, hallaremos en él las imperfecciones notadas en la objeción.

Como nuestros conceptos propios y positivos están tomados de la experiencia, y en ésta conocemos solamente objetos que son mudables, y por consiguiente compuestos de sujeto y forma, no podemos menos de expresar todo lo que penetra en nuestro entendimiento o como un sujeto que recibe una forma, o como una forma recibida en un sujeto, o como un concreto que consta de un sujeto y de una forma recibida en él. Además, como las perfecciones que aprehendemos por la experiencia están repartidas en muchas entidades realmente distintas entre sí, como son voliciones, intelecciones, actividad eficiente, formamos de ellas conceptos diversos y distintos. Y, finalmente, como no conocemos las esencias íntimas de las cosas por intuición o por comprehensión, y, sin embargo, tenemos conocimiento de ellas, síguese que las conocemos por precisión y abstracción de todo lo que en ellas hay de contingente y particular; es decir, las conocemos por conceptos comunes.

Mas todas estas imperfecciones son la índole y condición del acto con que conocemos las cosas, y no la índole y condición de las cosas mismas representadas. Y como lo que atribuímos a las cosas es lo representado por el concepto y no el concepto formal ni la índole propia suya, síguese que al atribuir a Dios los con-

---

(116) *De Deo U.*, L. 1, c. 9, nn. 10-11.

ceptos obtenidos con la precisión perfectiva no le atribuímos imperfección alguna (117).

Por consiguiente, cuando atribuímos a Dios los conceptos *concretos,* no queremos decir que Dios es compuesto, sino que bajo esta forma queremos significar una perfección que tiene perfecta suficiencia de subsistir. Cuando le atribuímos los nombres *abstractos,* no queremos decir que la perfección de Dios sea una forma que está en un sujeto o que se refiere a sujeto alguno, sino que bajo esa forma de concebir queremos significar su plena simplicidad. Cuando le atribuímos conceptos o predicados que son entre sí *distintos* y diversísimos, no queremos decir que haya en Dios distinción o diversidad de cosas, sino que en su suma simplicidad se da formalmente la perfección expresada por ellos. Cuando le atribuímos los conceptos *comunes,* no queremos decir que Dios es una perfección común o predicable de muchos, sino que verifica en sí la perfección significada por el nombre común, no el modo de significarla; ni queremos decir que en Dios esa perfección es igual a la perfección que se halla en la criatura, sino que se halla en él con toda propiedad, aunque de una manera análoga, porque el mismo concepto común se verifica diversísimamente en Dios y en la criatura, con orden de prioridad y posterioridad, como veremos más adelante.

Así que del modo imperfecto de nuestro conocer no se prueba la tesis agnóstica.

4. *Arguyen finalmente del sentido de las negaciones añadidas a los conceptos positivos, cuando queremos que se apliquen solamente a Dios, y virtualmente arguyen así*: Los predicados positivos no significan un atributo divino o una perfección exclusivamente divina, si no es añadiendo negaciones, con las que significamos que no convienen a Dios esas perfecciones como

---

(117) *Ib.*

las conocemos en las criaturas; mas lo que no conocemos en las criaturas no lo expresamos con conceptos positivos y representativos, sino con conceptos significativos o designativos, que no nos dicen lo que la cosa es, sino lo que no es; luego los predicados positivos, al quererlos hacer exclusivos de Dios, pierden todo su valor de representación positiva y sólo tienen valor significativo o designativo, que es precisamente lo que quieren los agnósticos. Cuando decimos que Dios es sabio con una sabiduría *que no es como* la nuestra, sino infinitamente distante de ella, hemos vaciado nuestro concepto de sabiduría de todo su contenido, que era la sabiduría humana, y así, al aplicarlo a Dios, le aplicamos un término sin sentido positivo alguno.

A lo cual responde Suárez que con las negaciones añadidas al concepto positivo para hacerlo exclusivo de Dios, no se vacia el predicado positivo de toda significación positiva. Si no tuviéramos de las perfecciones positivas más concepto que el obtenido por la precisión imperfectiva, no concebiríamos más perfecciones que aquellas que están contenidas en las criaturas y según el modo imperfecto como en ellas se verifican; de aquí se seguiría, como quiere la objeción, que al decir que Dios es sabio, o ser, etc., pero no como concebimos estas cosas en las criaturas, quedaría el concepto sin ningún contenido positivo y sólo tendría valor de significación, no de representación. Pero, además de la precisión imperfectiva, tenemos la perfectiva, la cual retiene la perfección, no como está en la experiencia, sino con una significación y representación absoluta. Por consiguiente, cuando decimos que Dios es ser, sabio, etc., pero no como las criaturas, esta negación no niega la perfección significada, sino solamente un modo especial de verificarse, cual es el que se da en las criaturas. Con esta negación se compagina que se verifique la perfección significada, pero de otra manera más excelente, a saber, de tal forma que funde y

radique las negaciones que añadimos y con las que significamos de una manera confusa la manera propia como se verifican en Dios. Negar del concepto común una diferencia propia de una clase de entidades no es negar el concepto común. Dios no tiene sabiduría como la tienen las criaturas, pero la tiene propia y formalmente (118).

Así que tampoco el sentido de las negaciones añadidas a los conceptos positivos refuerza en nada la tesis agnóstica. Y así de todo lo dicho resulta que el concepto del ser y los demás que significan perfecciones puras, no convienen a Dios equívocamente, ya que le convienen por alguna semejanza intrínseca con las criaturas, y según la verdadera significación de los nombres.

Art. 2.—El término "ser" no es unívoco con relación a Dios y a las criaturas.—Refutación de todo antropomorfismo.

§ 1. *Exposición del error univocista.*

De la refutación del agnosticismo se deduce claramente que Dios es formalmente semejante a las criaturas en aquellas perfecciones positivas que se pueden concebir prescindidas de toda imperfección, y que esa semejanza formal se puede representar por un concepto único que convenga intrínseca y formalmente a Dios y a la criatura, y esto es lo que queremos decir al afirmar que con nuestros conceptos positivos podemos conocer algo de lo que hay formalmente en Dios.

Mas de aquí puede nacer otro error, y es exagerar demasiado esa semejanza formal, no inculcar suficientemente la infinita distancia que hay entre Dios y la criatura en esas mismas perfecciones, y pensar que esa

(118) *D. M.*, 30, XI, 11, 12.

semejanza se representa por conceptos perfectamente uniformes para Dios y para la criatura, con lo cual tendríamos el panteísmo o el ateísmo: el panteísmo, si decimos que las perfecciones creadas son como las de Dios, y el ateísmo si decimos que las perfecciones divinas son como las perfecciones de las criaturas. Este error de la semejanza ontológica perfecta entre las perfecciones creadas e increadas, y de la uniformidad perfecta del concepto objetivo que se predica de ambos es lo que constituye el univocismo. Si el agnosticismo ponderaba tanto la trascendencia de Dios, que lo hacía inasequible a cualquier género de conocimiento positivo y absoluto de Dios, el univocismo exagera tanto nuestro poder de conocer las perfecciones divinas, que fácilmente quita su infinita trascendencia.

El univocismo, pues, enseña que el concepto del ser y todos los otros conceptos comunes a Dios y a la criatura convienen a Dios en sentido perfectamente idéntico con la criatura. El concepto del ser, dicho de Dios y de la criatura, dice una misma razón objetiva. Si hay diferencia, no será por la razón del ser mismo, sino por algo ajeno a la razón común; por tanto, conoceremos a Dios con tanta perfección como conocemos las criaturas por medio de ese concepto común. Los que esto enseñan se pueden llamar antropomorfitas, porque rebajan a Dios al nivel del hombre. De éstos señalaremos algunas formas.

El antropomorfismo *corporal* atribuye a Dios cuerpo y formas corporales, contra los cuales dirige su refutación principalmente Maimónides, y con los cuales se ocupa también el P. Suárez. Dice que todos los idólatras cayeron en este error, así como aquellos filósofos de los cuales dice Aristóteles que no podían entender cosa alguna que no fuera corporal. También siguieron este error los saduceos y los maniqueos. Entre los cristianos tuvo alguna resonancia el error de los audianos, que atribuían a Dios figura humana, y Tertu-

liano tal vez no se aleja mucho de ellos. Mas este error se refuta fácilmente. Dios es acto puro sin ninguna potencialidad, y por tanto es simplicísimo y alejado de todo lo que es mole y cuerpo (119).

El antropomorfismo *psicológico* atribuye a Dios las afecciones y pasiones humanas y sus variaciones y mudanzas en el entender y querer. Este antropomorfismo lo rechaza largamente Suárez cuando prueba que Dios es absolutamente inmutable, ya físicamente, ya intelectual y moralmente (120), y cuando expresamente dice que la intelección y la volición y la felicidad divina es la misma esencia inmutable de Dios (121).

El antropomorfismo *metafísico finitista* atribuye a Dios solamente las perfecciones puras, pero no en grado infinito, sino finito, de los cuales hace mención Descoqs (122) y Chollet (123). Estos quedan suficientemente refutados cuando Suárez demuestra la infinitud de Dios y su omnipotencia (124).

Hay *otro género de antropomorfismo metafísico*, que, aunque no profesado explícitamente por nadie, sin embargo, es fácil caer en él inconscientemente. Admiten la infinita trascendencia ontológica del ser divino, pero ésta la explican como si bastara aumentar hasta lo infinito las perfecciones creadas en la misma línea en que las encuentran en las criaturas. Aquí se retiene todavía la univocidad del concepto. Si se aumenta, v. c., la sabiduría creada todo lo que ella es capaz hasta el infinito, todavía quedaría sabiduría creada y contingente, la cual sería perfecta en una sola línea del ser. Para salir de ese univocismo es necesa-

---

(119) *D. M.*, 30, IV, 8-27; *De Deo U.*, L. 1, c. 3, nn. 5, 6, 10.
(120) *D. M.*, 30, IX; *De Deo U.*, L. 2, c. 3.
(121) *D. M.*, 30, XIV-XVI; *De Deo U.*, L. 1, c. 3, nn. 11-14; L. 3, cc. 1-8.
(122) *Prael. Theol. Nat.*, II, pp. 742-3.
(123) *D. T. C.*, "Anthropomorphisme".
(124) *D. M.*, 30, II et XVII; *De Deo U.*, L. 2, c. 1, y L. 3, c. IX.

rio que la sabiduría divina carezca ontológicamente de toda limitación en toda la línea del ser, y que en el orden conceptual supere a todo lo creado y creable en la misma razón en que conviene con lo creado.

Este antropomorfismo es obra de la imaginación, la cual cree que con agrandar mucho las cosas percibidas por la experiencia ya ha obtenido el infinito "simpliciter". Contra este error de la imaginación defendió Suárez la recta doctrina de la infinitud divina sin ningún género de limitación o restricción en el ser (125).

El antropomorfismo *lógico* atribuye a Dios la composición de género y diferencia o cualquier otro género de composición de razón. Este antropomorfismo quedó refutado por Suárez cuando demostró que la esencia divina incluye formalmente, aunque implícitamente, a los atributos, y cada uno de los atributos contiene formalmente a la esencia y a los demás atributos (126).

Un *antropomorfismo* más opuesto a la simplicidad de Dios que el anterior es el que pone distinción "ex natura rei" entre la esencia y los atributos y entre éstos mutuamente, aunque sin llegar a ser una distinción real, sino formal; este error se atribuye a Escoto y a los escotistas, y quedó refutado por Suárez al probar la suma simplicidad del ser divino (127).

Una manera clarísima de *antropomorfismo imaginativo* es todo género de panteísmo, por lo menos si es evolucionista, el cual atribuye a Dios todas las imperfecciones de las criaturas, ya sean hombres, ya sean criaturas irracionales. Quedó refutado por Suárez en estos mismos sitios.

---

(125) *D. M.*, 30, I, II; *De Deo U.*, L. 2, c. 1.
(126) *D. M.*, 30, IV-VI.
(127) *D. M.*, 30, IV-VI; *De Deo U.*, L. 1, c. 5, et cc. 10-14.

§ 2. *Refutación del univocismo.*

Suárez ha refutado implícitamente el univocismo al demostrar la infinitud de Dios, su simplicidad e inmutabilidad absoluta, y cuando nos lo muestra como el origen de todo ser fuera de El, así en la posibilidad como en la existencia, cuando ésta se da, y como infinitamente trascendente en el ser y en la inteligibilidad sobre todo lo creado y creable. Pero veamos ya cómo lo rechaza explícitamente.

La mejor prueba de que el ser no es unívoco es la demostración positiva de que el ser es análogo. Esta prueba positiva la traeremos a su tiempo, y ahora probaremos directamente que el ser no es unívoco, apoyándonos en los principios de la disputa segunda de la Metafísica.

1. Para que un concepto sea unívoco es necesario que sea uno y que se verifique uniformemente en los inferiores; es decir, que se diferencie en los inferiores por diferencias ajenas a la razón común, con las cuales haga composición metafísica, o si se diferencia por diferencias que se definen por la razón común, éstas no dicen entre sí orden de prioridad y de posterioridad; mas el concepto del ser no llena todos estos prerrequisitos, luego el concepto del ser no es unívoco, sino análogo.

El discurso en su forma es absolutamente irreprochable, y sólo hay que declarar las premisas.

La mayor es clara. Cuando un concepto llena la *primera condición*, es unívoco. Si un concepto es uno y se diversifica en los inferiores por diferencias ajenas con las cuales haga composición metafísica, el concepto común variará en los inferiores físicamente, porque las diferencias en cada inferior se identifican físicamente con la razón común, y así ésta quedará tan variada como sean las variedades de las diferencias; pero metafísicamente queda invariada, porque no es

ella la que varía sino las diferencias ajenas que se le añaden. Y cuando el concepto llena la *segunda condición* también es unívoco; porque, aunque la razón común varíe por sí misma en los inferiores, o sea por diferencias que se definen por la razón común, sin embargo, como no dicen orden de prioridad y de posterioridad, jamás se podrá decir que una entidad es todo lo que es por referencia o dependencia de otra, antes todas tendrán perfecta igualdad en el título con que poseen la razón común. Y, al contrario, es cosa clara, que, cuando estas dos condiciones no se observen, el concepto no será unívoco, porque se verificará en los inferiores con diversidad esencial por sí mismo; es decir, por diferencias que se definen por la razón común, y además el uno será lo que es por referencia al otro, ya que dirán por hipótesis orden de prioridad y de posterioridad *(cfr. notam* 19, 20).

La menor también es evidente. El ser no se diferencia en los inferiores por diferencias ajenas a la razón común, sino por diferencias que se definen por la razón común. Esto se verá claramente si consideramos el modo de abstracción del ser y la trascendencia formal sobre las diferencias.

Miremos primero el *modo de abstracción.* Todos los seres y todas las diferencias en cuanto tales son ser y se asemejan formalmente en ser seres; de lo contrario serían nada, y así no habría seres diversos ni distintos; estaríamos en pleno monismo ontológico. Mas el entendimiento es capaz de retener por abstracción la semejanza de muchos en un concepto objetivo sin atender a las maneras particulares como se verifica en los inferiores; luego puede retener todos los seres y todas sus diferencias bajo la razón común de ser. Puede fundir la mente todas las diferencias en la razón en que todas convienen según toda su realidad, y retenerlas todas bajo la razón confusa e indeterminada de ser; y si la razón de ser retiene todas las diferencias, no

prescinde perfectamente de ellas, ni compone con ellas. Cuando a la razón común se añada alguna diferencia para determinarla y restringirla más, no se le añadirá como cosa ajena que no estuviera ya allí indeterminada y confusamente, sino como mayor expresión del ser que allí se contenía confusa e indeterminadamente. Por aquí se ve claramente que el concepto del ser es imperfectamente uno e imperfectamente prescindido de las diferencias, y por tanto no puede componer metafísicamente con ellas (Dm. 2, VI, 10).

Si atendemos a la *trascendencia* del ser, llegaremos a la misma conclusión. Para que el ser pudiera componer con las diferencias, debería ser cosa distinta de ellas, lo cual no sucede; porque las diferencias, según toda su realidad, se identifican formalmente con el ser, ya que se definen directa y formalmente por él; de lo contrario las diferencias en cuanto tales serían nada, y así no habría seres diversos ni distintos. Y si son el mismo ser, no pueden componer con él. Otra forma del mismo discurso es que las diferencias en cuanto tales, y según toda su realidad, se *constituyen* por el ser, y no por otra cosa distinta, ya que se definen por el ser; mas el constitutivo total de una cosa no hace composición con esa cosa, sino que es ella misma, luego el ser no compone con las diferencias (Dm., II, V, 17).

Queda, pues, demostrado que el ser no prescinde perfectamente de las diferencias ni puede componer con ellas como los unívocos genéricos o específicos, porque las trasciende formalmente.

2. Mas el ser podría ser unívoco de los que llaman no universales, sino trascendentales, si las diferencias a las que trasciende formalmente no tuvieran entre sí orden de prioridad y de posterioridad. Porque aun entonces cada uno de los inferiores no sería ser por habitud y dependencia de otro, sino con plena independencia mutua y con plena igualdad en el título

de poseer la razón común. Pero tampoco esta condición se cumple en el ser. Porque las diferencias a las que el ser trasciende son las de *ser por esencia y por participación;* y, como se ve, esas diferencias dicen orden de prioridad y de posterioridad.

De lo dicho se ve cómo el ser se diversifica en los inferiores por sí mismo y por diferencias que son el mismo ser, no algo ajeno a él, y por tanto no puede ser unívoco, sino análogo.

Es verdad que el concepto del ser es uno, y que se verifica intrínseca y formalmente en los inferiores; pero esto no basta para la univocidad; la unidad del ser es imperfecta, ya que prescinde imperfectamente de las diferencias, de donde se sigue también que se verifica en los inferiores diversísimamente y no igual o uniformemente; porque todos los inferiores y todas las diferencias se constituyen por el ser, de donde el ser tendrá todas las diversidades que tengan las diferencias, que son esencialísimas y con orden de prioridad y de posterioridad.

Y esto nos baste por ahora, dejando para más adelante la prueba positiva de la analogía. Ahora, ya que nos consta que el ser no es unívoco, sino análogo, es necesario saber qué clase de analogía le compete y cuál no.

Art. 3.—La analogía propia del ser no es la analogía de proporcionalidad intrínseca.

§ 1. *Doctrina cayetanista y sus fundamentos.*

1. Ya hemos dicho antes que proporción o proporcionalidad es una semejanza de habitudes o relaciones cualesquiera. Es una expresión que se usó primeramente en el terreno matemático y cuantitativo y posteriormente en el terreno cualitativo.

En el terreno matemático es identidad o igualdad de razones. Así en la proporción 4/2 : : 6/3 las dos habitudes o razones son del todo idénticas, y los antecedentes 4 y 6 son idénticos proporcionalmente, por ser el doble de sus consecuentes, así como los consiguientes 2 y 3 son idénticos proporcionalmente, por ser la mitad de sus antecedentes. Así que en la proporcionalidad matemática hay identidad absoluta del cociente, e identidad proporcional de los antecedentes entre sí y de los consecuentes entre sí.

En el terreno cualitativo, proporcionalidad es semejanza de habitudes, sin llegar a la identidad ni a la igualdad. Así, cuando se nos dice que el hombre ríe y el prado ríe, de éste se dice porque la frondosidad del prado tiene una habitud con el prado que es semejante a la habitud que tiene la risa con el hombre.

La proporcionalidad cualitativa puede ser intrínseca y propia o extrínseca e impropia; extrínseca e impropia es cuando la forma significada por el nombre está propiamente en uno, y en los demás está sólo por cierta semejanza proporcional con el primero; tal es la risa dicha del hombre y del prado. Intrínseca y propia es si la forma significada por el nombre está en todos los inferiores formal e intrínsecamente. Y la proporcionalidad intrínseca puede ser unívoca y análoga. Será unívoca cuando el nombre con que se forma la proporcionalidad sea unívoco. Así, cuando se dice que el hombre es a su sensibilidad como el caballo a la suya, hay proporcionalidad intrínseca y unívoca, porque la sensibilidad o animalidad es la misma unívocamente en ambos miembros. Será análoga cuando la forma intrínseca significada por el nombre conviene análogamente a ambos miembros, pero a cada uno de su manera, y esta manera es tan diversa que no cabe en un mismo concepto objetivo, sino que cada miembro tiene su concepto objetivo absolutamente diverso, "simpliciter diversa".

2. Cuando un concepto análogo, con analogía de proporcionalidad intrínseca, se predica de muchos, no conocemos una noción común que sea formal e inmediatamente semejante en ellos, sino que en uno concebimos la forma significada y en los otros no concebimos la forma significada, sino una habitud de las formas a sus sujetos, la cual habitud es semejante a la habitud que hay entre otra forma y su sujeto. Y así, si decimos que Dios es ser o que es sabio, no conocemos de Dios una noción que sea común con el ser creado o con el saber creado; solamente sabemos que Dios tiene con su ser o con su saber una habitud semejante a la habitud que nosotros tenemos con nuestro ser o con nuestro saber. En el primer par de esta razón no conocemos el antecedente, que es la naturaleza divina; de lo contrario, no sería necesario significarla con la proporcionalidad, sino por sí misma; ni tampoco conocemos el consiguiente, que es el ser o la sabiduría, de lo contrario, no sería necesario ilustrarla con la proporcionalidad; lo único que conocemos es la semejanza de la habitud del primer par con la habitud del segundo par. Dios es ser a su manera, y la criatura es ser a su manera; pero el sêr o el saber no tiene el mismo significado formal en Dios y en la criatura, porque la razón representada es "simpliciter diversa" y no cabe en el mismo concepto común, sino que tienen el mismo significado proporcional, o sea la semejanza de habitudes en el ser.

3. Esta analogía de proporcionalidad intrínseca no incluye esencialmente ninguna analogía de atribución, porque, aunque la criatura no dependiese de Dios, sin embargo, se verificaría entre Dios y la criatura la misma analogía de proporcionalidad intrínseca que ahora. Si hay alguna analogía de atribución de la criatura para con el Criador, ésta es extrínseca y accidental a la criatura, no intrínseca ni esencial.

4. Toda esta teoría está fundada en la teoría que

tienen acerca de la unidad del concepto del ser y de todas las nociones trascendentales y de todas las perfecciones comunes a Dios y a las criaturas (128).

Según esta teoría, el nombre ser no significa un *concepto uno,* sino muchos conceptos objetivos. Significa, no una noción común que se diga de todos, sino que significa directa, inmediata y actualmente cada uno de los inferiores. Mas no los significa desligados o ligados de cualquier manera, sino ligados por el vínculo de la proporcionalidad. Además, no los significa explícitamente, sino implícita y confusamente, a la manera como la visión lejana de una selva representa, confusa e implícitamente a todos los árboles. Esta visión de la selva no representa una noción común que se pudiera predicar idénticamente de cada árbol, sino que directa, inmediata y actualmente representa todos los árboles, aunque no con aquella distinción con que los vería si aplicara su atención a cada uno en particular. Esta unidad confusiva no es como la del P. Suárez, según el cual todos los inferiores y todas sus diferencias quedan fundidas en la única razón del ser en que todos convienen, sino que es percepción de una muchedumbre, no de algo común a cada miembro de la muchedumbre, aunque esa muchedumbre la representa ligada por el vínculo de la semejanza proporcional. No se concibe una nota que sea "unum per se", sino una muchedumbre que es "unum per accidens", trabada por la semejanza proporcional.

De aquí se entiende en qué pueda consistir la *contracción* del ser. Esta no se hace añadiendo alguna mayor determinación al concepto común del ser, ya que ese concepto común y abstraído no existe, sino que se hace nombrando con su propio nombre uno de los inferiores que ya se contenían directa, inmediata y actualmente en el concepto del ser, y llamando la aten-

---

(128) *D. M.*, 32, II, 12.

ción sobre alguno de los inferiores que ya se concebían confusamente al concebir el ser.

También de aquí se entiende el sentido de la *predicación* del ser. Cuando predicamos el ser de alguno de sus inferiores, no predicamos de él una noción común, sino que el sentido de la predicación es afirmar que en él se verifica el ser a su manera como en los demás se verifica también a su manera, y estas maneras son tan diversas que no caben bajo una noción o concepto común bajo ningún aspecto. Por tanto, tampoco conocemos de los inferiores una razón común a ellos, sino solamente la semejanza de proporciones o habitudes: de uno predicamos una cosa, que es el ser a su manera, y de otro predicamos otra cosa absolutamente diversa, "simpliciter diversa", que es el ser a su manera; de uno afirmamos que iguala a su ser, como el otro iguala al suyo; pero de manera que el ser de ambos no quepa en una noción formalmente semejante, sino proporcionalmente semejante.

5. Si ulteriormente queremos saber el fundamento en que apoyan esta falta de unidad del concepto del ser, lógicamente tendremos tal vez que decir que el fundamento es doble, uno ontológico y otro lógico o psicológico.

El *fundamento ontológico* es la trascendencia divina. Dios es absolutamente diverso de las criaturas, "simpliciter diverso", de tal manera que no hay aspecto alguno formalmente semejante en ambos que pueda caber en un solo concepto común y prescindido de ambos, ni siquiera con precisión imperfecta. Hay, sí, nos dicen, semejanza proporcional; pero de tal manera que la forma en ambos sea "simpliciter diversa", absolutamente y sin restricciones diversa, sin que puedan caber en un concepto uno, sino en conceptos objetivos diversos, aunque ligados con el vínculo de la semejanza proporcional.

El *fundamento lógico* o psicológico ha de ser nece-

sariamente el siguiente: nuestros conceptos, los tomamos de las cosas de la experiencia; y como las cosas de la experiencia contienen imperfección, luego siempre nuestros conceptos contienen imperfección, que no podemos atribuir directamente a Dios, sino de una manera indirecta, por el rodeo, o de una semejanza proporcional. Así, por ejemplo, en nuestra experiencia no percibimos sino seres en que hay una esencia actuada por una existencia realmente distinta, y, por consiguiente, el concepto que abstraemos de esta experiencia es de algo que recibe una existencia realmente distinta. Es evidente que esta noción no la podemos predicar de Dios, que es el Ser por esencia. Mas, por otra parte, el principio de causalidad nos obliga a atribuir a Dios el ser; ¿cómo lo haremos? De una manera indirecta o por un rodeo; al decir que Dios es ser, afirmamos que El se compara a su ser como la criatura se compara al suyo.

Mas si preguntamos ulteriormente por qué los conceptos tomados de cosas imperfectas, cuales son todas las de nuestra experiencia, contienen siempre imperfección en el objeto percibido, se ha de responder lógicamente que la razón es porque nuestro entendimiento tiene plena imposibilidad de prescindir en las cosas de la experiencia de la imperfección nativa de ellas; solamente podemos prescindir de la singularidad y de ciertas notas restrictivas, pero no de la imperfección que les compete como a objetos de nuestra experiencia. Esta sería la respuesta que lógicamente habrían de dar. Porque si pudiéramos prescindir de la imperfección propia de la experiencia, entonces tendríamos un concepto objetivo libre de toda imperfección, y así no habría ningún inconveniente en atribuirlo formalmente a Dios, no por semejanza proporcional, sino por semejanza formal, intrínseca e inmediata, aunque imperfecta.

Así que todo el fundamento de la analogía de pro-

porcionalidad intrínseca está en la *trascendencia infinita* divina, por la que no tiene con las criaturas ningún aspecto de semejanza formal, sino solamente proporcional, y la *falta de unidad en el concepto* del ser, que no representa una noción común, sino que representa a los inferiores directa, inmediata y actualmente, aunque ligados por el vínculo de semejanzas de proporciones.

A algunos les parece inverosímil que ésta sea la doctrina de Cayetano y de los cayetanistas, y por esto será necesario aducir los documentos en que tal doctrina se contiene.

§ 2. *Comprobación documental de la doctrina expuesta.*

1. *Doctrina de Cayetano.*—El ser no representa una razón común, sino una muchedumbre ligada por la semejanza de proporciones: "Ens distinguitur a substantia et quantitate, non quia significat rem quamdam eis communem, sed quia substantia quidditatem tantum substantiae importat, et similiter quantitas quidditatem quantitatis absolute significat; ens autem significat ambas quidditates ut similes secundum proportiones ad sua esse, et hoc est dicere ut easdem proportionaliter".

Por consiguiente, la abstracción del ser no consiste en no atender a las diferencias, sino en atenderlas con proporcionalidad de las unas a las otras. "Entis abstractio non consistit in hoc quod entitas apprehenditur et substantia aut quantitas non; sed in hoc quod substantia et quantitas apprehenditur ut sic se habet ad proprium esse; secundum hoc enim similitudo proportionalis attenditur, et non apprehenditur substantia et quantitas absolute" (129).

---

(129) *De Nominum Analogia*, c. 4 et 5, ed. *De Maria*, p. 258, 261.

Y repite incesantemente que lo que se retiene en la abstracción del ser es una muchedumbre, aunque unida proporcionalmente, y esa muchedumbre unida por la semejanza de proporciones es lo que se llama unidad proporcional. "Unum autem proportionabiliter non est simpliciter unum, sed multa similia secundum proportiones, a quibus ideo non potest abstrahi res una simpliciter, quia similitudo ipsa proportionalis tantum est, et fundamentum non est unum nisi proportionaliter. De ratione siquidem unius proportionaliter est habere quatuor terminos, ut in V Ethic. dicitur. Quia proportionalitas qua similitudo proportionum fit, inter quatuor ad minus (quae duarum proportionum extrema sunt) necessario est, et consequenter unum proportione non unificatur simpliciter, "sed distinctionem retinens", unum pro tanto est et dicitur, pro quanto proportionibus dissimilibus divisum non est" (130).

De aquí se sigue que en la abstracción del ser lo que es uno es la voz o el nombre exterior, mas no l concepto, el cual es múltiple: "Unde confusio qua analogum tam secundum atributionem quam secundum proportionem importat speciales habitudines aut proportiones, non est confusio plurium conceptuum, "in uno communi conceptu", sed est confusio significationum in una voce" (131); es decir, que, así como en la analogía de atribución extrínseca es evidente que no hay un concepto, sino dos muy diversos ligados por una relación de causalidad y expresados con una sola voz, del mismo modo en toda analogía de proporcionalidad, aunque se diga intrínseca y propia, hay cuatro conceptos por lo menos ligados por la semejanza proporcional y expresados todos por una sola voz exterior.

Se podría objetar que tal concepto del ser repre-

(130) *Ib.*, c. 5, p. 261-262.
(131) C. 5, p. 263-264.

senta una unidad por accidente y no una unidad por sí, de lo cual se seguirían, evidentemente, muchos inconvenientes, como de suyo se entiende. A esta objeción responde que el ser representado por el concepto del ser es uno por sí, porque si bien representa muchas cosas, las representa unidas bajo el vínculo de la proporcionalidad: "Unum autem non per accidens aut congregatione (sicut acervus lapidum) sed per se constat esse etiam unum proportione" (132).

Mas esta unidad por sí no significa que se abstrae una razón común, sino una muchedumbre ligada proporcionalmente: "non quia quandam rationem "eis communem dicit, quia hoc est fatuum", nec quia illae rationes omnino sint eaedem, aut eas omnino uniat, quia sic non esset analogum sed univocum, sed quia eas proportionaliter adunans et ut easdem proportionaliter significans, ut easdem considerandas offert, annexa inseparabiliter diversitate quasi seclusa, et identitate proportionali unit et confundit quodammodo diversitatem rationum" (133).

En resumen, Cayetano dice que el ser se dice uno, no porque represente una razón común a los inferiores, porque eso sería fatuidad, sino porque aunque representa muchas cosas, por lo menos cuatro, sin embargo, las representa unidas con el vínculo de la semejanza de proporciones; por donde más se puede decir que se unifican en una voz muchas significaciones, y no que muchos inferiores se reúnan en una razón común o en un concepto común; esa muchedumbre ligada por el vínculo de la proporcionalidad es lo que se llama unidad proporcional.

Como todos los tomistas profesan seguir fielmente la doctrina de Cayetano en esta parte, podríamos omitir mayor documentación para ilustrar la mente de

---

(132) *Ib.*, c. 6, p. 265.
(133) *Ib.*, p. 263.

la escuela; mas como en esta parte la abundancia no daña, seguiremos aduciendo otros testimonios.

2. El Ferrariense abunda en los mismos sentimientos de Cayetano, a pesar de ciertas apariencias que harían pensar que para él el concepto del ser representa una razón común a todos los seres. Dice que en el terreno puramente gramatical y lexicológico la palabra ser significa una razón común a todos los inferiores; mas si dejamos el terreno de la pura gramática y consideramos el ser en el terreno metafísico y en cuanto que es una noción análoga, entonces hay que seguir la sentencia de Cayetano.

Por eso nos afirma que el concepto del ser no prescinde de los inferiores, sino que los representa a todos inmediata y directamente, aunque no dispersos, sino unidos con el vínculo de la proporcionalidad, por la que se significa que uno es al otro como un tercero es al cuarto. Dice así: "Alii vero tenent ens non dicere unum conceptum mentalem adaequatum praecisum a conceptibus inferiorum, sicut nec unum obiectivalem, sed sicut dicit ipsa analogata ut sunt unum proportione sive ut similia, ita dicere omnes conceptus mentales analogatorum ut sunt unus conceptus proportionaliter. (Quae opinio) mihi videtur verior et conformior doctrinae philosophorum et Sancti Thomae" (134).

Añade que el concepto del ser significa inmediatamente la pluralidad como unida proporcionalmente, mas no una razón común aislada de las demás ni realmente ni mentalmente: "Dicendum ergo est quod ens non habet unum praecisum conceptum mentalem perfectum et adaequatum, sed inmediate dicit conceptum substantiae, quantitatis, qualitatis et aliorum ut sunt unum similitudine et proportione; sicut et ex parte rei omnes illas naturas "immediate" significat ut proportionales sunt et similes respectu ipsius esse. Et in hoc

---

(134) *In. 1 contra Gentiles*, c. 34, nn. XII-XIII.

differt a conceptu univoci, quia conceptus univocus non est multi conceptus ut sunt unus conceptus secundum proportionem sed est simpliciter unus, sicut et res primo per ipsum significata, si sit univocum metaphysice, est una" (135).

3. Juan de Santo Tomás dice que sigue en todo a Cayetano y al Ferrariense, y por eso repite constantemente que el concepto del ser contiene a los inferiores no solamente en potencia sino en acto: "Ut ergo (ens) non maneat simpliciter unum, actu debet includere diversitatem, licet actu non explicet illam" (136).

Antes se le había objetado que también los unívocos pueden constituir una proporcionalidad, como cuando se dice que el caballo es a su sensibilidad como el hombre a la suya, de donde se deduce que la sola proporcionalidad no explica la analogía. A lo cual responde que la proporcionalidad de los unívocos, además de la proporcionalidad, tiene un concepto uno, la sensibilidad, en que se apoya la proporcionalidad. Mas en la proporcionalidad fundada sobre el ser no hay concepto o forma alguna que sea una y semejante inmediatamente, sino solamente la semejanza de proporciones y la forma intrínseca en cada uno de los extremos: "Ergo datur analogia (de proporcionalidad intrínseca) quando videlicet haec (analogia) non habet adiunctam aliam unitatem similitudinis et convenientiae (immediatae) super quam fiat comparatio proportionum, sed ipsam nudam proportionis comparationem et per formam intrinsecam in utroque" (137).

Así que el concepto del ser significa inmediatamente la semejanza de proporciones, o sea la muchedumbre, y de ninguna manera significa una semejanza intrínseca inmediata o conveniencia en una forma que quepa en un solo concepto; sólo hay forma intrínseca

---

(135) *Ib.*, n. XIII, 2, et n. XV.
(136) *Logica*, II, P. q. 13, a. 5, Taur., p. 493.
(137) *Logica*, II, P. q. 13, a. 4, Taur., p. 489, a, b.

en los dos extremos y semejanza de proporciones. Aunque hay que confesar que usa constantemente de tales atenuaciones en esta falta de unidad y de precisión del concepto del ser, que fácilmente se pudiera interpretar en el sentido de una precisión suareziana, como veremos más adelante.

4. En la misma sentencia abunda Garrigou-Lagrange (138). El concepto del ser implica actualmente a todos sus analogados, contiene actualmente todas sus diferencias, aunque implícita, no explícitamente, y por consiguiente representa una multiplicidad de modos de ser. Porque si el ser se define "lo que existe o puede existir", aparece claramente en su noción la dualidad de lo actual y de lo posible. Y si lo definimos como "aquello que existe actualmente", aparece en seguida que el existir no está lo mismo en Dios que en la criatura. Y si pensamos én el existente creado, aparece en seguida que el existir no está lo mismo en la sustancia que en el accidente. Y si definimos el ser en cuanto prescinde imperfectamente de sus inferiores, tendremos que es "id cuius actus est esse", o sea aquello que dice relación esencial y trascendental al "esse", o proporción al "esse"; mas las proporciones de la esencia a la existencia son muchas y diversísimas, de manera que no se pueden reducir a una razón común de conveniencia formal, luego significa actualmente todas esas proporciones ligadas por la semejanza proporcional. Hay en esto una diferencia grande entre unívocos y análogos. Los unívocos se pueden pensar sin pensar confusamente ni implícitamente en los inferiores, y así podemos pensar en la razón de animal sin pensar para nada en las especies del caballo y del león. Mas los análogos tienen una unidad tan imperfecta que es imposible pensar en el término análogo sin pensar por lo menos confusamente, pero *actual-*

(138) *Dieu*, ed. 1919, págs. 534 y sigs.

mente, en los inferiores como ligados entre sí por medio de la semejanza proporcional (139). El resumen de su doctrina es que el término análogo no significa una razón común, sino una multitud de inferiores ligados por el vínculo de la semejanza proporcional (140).

5. El P. Penido enseña la misma doctrina en su precioso libro *Le Rôle de l'Analogie en theologie dogmatique,* Paris, 1931. Dice así:

"En la misma analogía de proporcionalidad propia, cuando nosotros predicamos la ciencia de Dios y de la criatura, no queremos decir que la ciencia humana es semejante a la ciencia divina, porque esto sería suponer que hay entre Dios y la criatura una semejanza de perfecciones y no más bien una semejanza de proporciones, sino lo que queremos significar es sobre todo la proporción de que la ciencia divina es a su inteligencia como la ciencia humana es a su inteligencia creada. En virtud de esta analogía de proporcionalidad, la única razón de atribuir a Dios la ciencia es la semejanza de proporciones, y todo lo que no sea esta semejanza de proporciones es del todo desemejante. Por consiguiente, entre Dios y la criatura no hay más semejanza que la semejanza de proporciones, y no semejanza inmediata de formas o esencias entre sí" (p. 25).

De suyo "il n'y a pas quelque chose que soit commune aux termes en presence, mais simplement des rapports semblabes, c'est a dire, plusieurs relations mutuellment proportionnées (ib)". Por eso dice que el término análogo significa inmediatamente los diversos inferiores connotando cierta forma intrínseca, pero diversa, que se halla en todos ellos: "terminus analogus ut analogus directe significat ipsam similitudinem proportionum, connotando formam, secundum quod in

---

(139) 534-540.
(140) Y semejante doctrina vuelve a repetir en las págs. 780-781.

omnibus inferioribus intrinsece sed diversimode invenitur" (ib. p. 26). Y rechaza en absoluto la explicación del P. Rohellec, el cual opina que el término análogo dice directamente una forma común a todos, connotando que está en ellos con diversidad: "terminus analogus—dice Rohellec—directe significat ipsam formam seu perfectionem pluribus communem, secundum quod in omnibus inferioribus proprie invenitur, non quidem totaliter similem, sed imperfecte seu proportionaliter" (ib.). El P. Rohellec piensa que el término análogo intrínseco significa una razón común, la cual es apta para fundar una proporcionalidad, y que se varía intrínsecamente por sí misma en los inferiores, en lo cual se acerca tanto a la teoría del P. Suárez, que tal vez se podría indentificar con ella; mas el P. Penido no quiere oír de una razón común en los análogos, porque éstos siempre dicen directamente una multiplicidad. Y para que no haya duda sobre su mente, el P. Penido nos dice que con su teoría se deshace toda univocidad, ya que con ella se establece que entre Dios y la criatura no existe ninguna comunidad ni en cuanto al ser ni en cuanto al concepto; es decir, que no hay ninguna semejanza inmediata y formal, sino sólo semejanza de proporciones: "sans qu'il existe entre les deux aucune communauté ni quant a l'être ni quant au concept" (ib. p. 94).

6. Podríamos aducir la doctrina de otros muchos doctores que defienden la analogía de proporcionalidad intrínseca, pero nos encontraríamos siempre con las mismas afirmaciones y el mismo modo de entender la unidad proporcional. Nos bastará aducir las afirmaciones del P. Marc, S. I., en su opúsculo "L'idée de l'être dans St. Thomas et dans la scolastique posterieure", en *Archives de Philosophie*, X, 1933, cah. I. Este opúsculo lo juzga el P. Penido en *Bulletin Thomiste*, 1934-1936, pp. 9-13, y, aunque echa de menos ciertas doctrinas y aplicaciones que se podrían haber

hecho, sin embargo, la doctrina que trae el P. Marc la aprueba sin restricciones. Así que la doctrina del P. Marc será la del P. Penido y la de todos los tomistas, ya que el P. Penido dice que el P. Marc interpreta bien las doctrinas del tomismo. Dice, pues, el Padre Marc lo siguiente:

"Así como el concepto proporcional de *doble* hace pensar en una pluralidad indefinida de seres que sean entre sí como 4/2 : : 8/4 : : 16/8, etc., así el término ser significa proporcionalidad de muchos en la habitud de esencia a existencia; y por esto no se puede pensar en el ser sin pensar en la pluralidad (p. 59-60), porque no significa algo común, sino muchas cosas unidas proporcionalmente. Nosotros podemos entender lo que es hombre, sin pensar qué es un francés o un inglés, mas no podemos concebir el ser sin concebir los diversos inferiores en que se verifica con tanta diversidad, aunque unidos por la proporcionalidad: "telle est la these classique des thomistes, d'apres laquelle l'idée de l'être ne fait perfaitement abstraction de ses inferieurs" (p. 60).

Y, ampliando más su pensamiento, dice que el ser no significa una razón común, sino que inmediatamente significa la pluralidad; gloria es de esta teoría hacer que el ser abrace actualmente la oposición de lo infinito y de lo finito, de lo limitado y de lo ilimitado, lo cual hace que este concepto sea tan fecundo. La precisión imperfecta que tiene no impide que actualmente contenga el conflicto de lo uno y de lo múltiple, de lo idéntico y de lo diverso, de lo participado y de lo imparticipado, y este conflicto espolea a la mente a que indague el desarrollo del ser y busque sus ulteriores desenvolvimientos. Estas oposiciones que encierra la idea del ser no son sino reproducción exacta de la realidad, porque así como la realidad no prescinde de sus diferencias y oposiciones, así tampoco prescinde el concepto (p. 77). El concepto del ser representa a sus

inferiores, no sólo en cuanto seres, sino también en cuanto seres determinados de tal o tal manera, los cuales se contienen en el concepto del ser actualmente y formalmente, aunque también implícitamente (115). De aquí se sigue que la contracción del ser se hace por mero análisis, independientemente de toda experiencia. El metafísico no descubre nada nuevo, sino que solamente explícita por solo análisis lo que estaba implícito en el concepto del ser (116, 119). Tal concepto del ser no sólo es capaz del análisis que hemos dicho, sino que también incita a la mente a hacerlo, y eso precisamente por el conflicto de contrariedades que encierra, por estar comprometida la solidez y realidad del concepto por tales oposiciones, y por el deseo vehemente de superar las antinomias (118).

No se podía expresar con más resolución cómo el ser no expresa una razón común a todos los inferiores y cómo encierra, actual y formalmente, la multiplicidad de todos los contrarios, aunque ligados por el vínculo de la semejanza proporcional.

Expuesta ya la doctrina de Cayetano y de todos los tomistas que se profesan de su escuela, veamos qué juzga Suárez sobre ella.

§ 3. *Suárez rechaza la analogía de proporcionalidad intrínseca como imposible y absurda.*

1. *La proporcionalidad, de suyo, no puede fundar analogía alguna.* La proporcionalidad es perfectamente indiferente para verificarse entre miembros unívocos, metafóricos o análogos con analogía metafísica o intrínseca. Así la proporcionalidad cuantitativa dice perfecta identidad de habitudes o razones. En la proporción 4/2 : : 6/3 la igualdad de habitudes es perfecta. En la proporcionalidad cualitativa encontramos también casos de perfecta univocidad. Cuando decimos que el hombre es a su animalidad como el caballo

es a la suya, hay proporcionalidad unívoca en que la habitud consiste en que el uno es animal igualmente que el otro. Hay también en la proporcionalidad casos de mera conveniencia o semejanza proporcional metafórica, como cuando se dice que el prado ríe, la cual expresión equivale a decir que la frondosidad es al prado como la risa al hombre. Y finalmente también encontramos la proporcionalidad con analogía metafísica o intrínseca cuando decimos que la sustancia es a su ser como el accidente es al suyo; la conveniencia de ambos en el ser es de analogía intrínseca o metafísica. Si, pues, la proporcionalidad se puede hallar igualmente con términos unívocos, metafóricos y análogos con analogía intrínseca, ya se está viendo que ella no puede fundar ninguna analogía. Si hay analogía, será por otro título ajeno a la proporcionalidad, y entonces habrá que examinar qué título es ése; mas como ese título diverso de la proporcionalidad no lo examinan los cayetanistas, síguese que no explican la analogía sino por un título que no la puede explicar, que es la proporcionalidad (141).

---

(141) Que la proporcionalidad no cause ninguna analogía y menos la intrínseca lo dice así: "sed advertendum censeo non omnem proportionalitatem sufficre ad constituendam analogiam proportionalitatis: nam haec proportio habitudinum inter res univocas vel omnino similes inveniri potest: nam sicut se habent quatuor ad duo ita octo ad quatuor, et sicut homo comparatur ad suos sensus vel ad principium sentiendi, ita equus ad suos, et tamen illa proportio non constituit analogiam neque aliquod genus nominis communis; nam nomen univocum animalis vel dupli non sumitur ex illa comparatione, sed ex unitate rationis in singulis membris inventae" *(D. M.*, 28, III, 10).

Y prueba la proposición: porque para la analogía de proporcionalidad se necesita que un miembro se denomine por el nombre común absolutamente y no por comparación a otro, y el segundo miembro se denomine con el mismo nombre no en absoluto, sino únicamente por comparación de semejanza proporcional con el primero; de lo contrario no sería análogo precisamente por comparación proporcional con el primero, sino absolutamente e independientemente de tal comparación: "Ad hanc ergo analogiam necesse est ut unum membrum sit absolute tale per suam formam, aliud vero non absolute, sed ut substat tali proportioni. At vero in praesenti hoc non intercedit, sive rem ipsam sive nominis impostionem consideremus. Creatura enim est ens ratione sui esse absolute et sine tali proportionalitate considerati, quia nimirum per illud

est extra nihil et aliquid actualitatis habet. Nomen etiam entis non ideo est impositum creaturae quia servat illam proportionem seu proportionalitatem ad Deum, sed simpliciter quia in se aliquid est et non omnino nihil"; y muy al revés si trata de la imposición del nombre, el nombre primero lo damos a la criatura y después a Dios, y por tanto no se lo damos a la criatura por proporcionalidad con el ser de Dios: "imo ut infra dicemus prius intelligi potest tale nomen impositum enti creato quam increato" *(ib,* n. 11).

Y como conclusión de esto deduce que la analogía de proporcionalidad contiene siempre alguna metáfora, porque si el nombre común conviene a los secundarios solamente por la proporcionalidad que tienen con el principal, luego no es necesario ni posible que el secundario posea absolutamente la perfección indicada por el nombre común: "Denique omnis vera analogia "proportionalitatis" includit aliquid metaphorae et improprietatis, sicut ridere dicitur de prato per translationem metaphoricam; at vero in hac analogia entis nulla est metaphora aut improprietas, nam creatura vere, proprie ac simpliciter est ens *(ib.)*.

Otra conclusión que saca de lo precedente es que al ser no le conviene la analogía de proporcionalidad con exclusión de toda otra analogía, ni en compañía de otra analogía: "non est ergo haec analogia proportionalitatis vel solius vel simul cum analogia attributionis" *(ib.)*.

Y más adelante explica más su pensamiento. No negamos, dice, que podamos considerar esa proporción del ser entre la sustancia y el accidente; porque tal proporción en realidad se da y por consiguiente nosotros la podemos considerar; lo que decimos es que el accidente ni es ser *por esa* proporcionalidad ni lleva el nombre de ser *por la misma:* "Non quod non possit a nobis considerari illa proportio, quod sicut substantia se habet ad suum esse, ita substantia se at habeat ad suum: nam sicut revera in re est proportio, ita etiam potest a nobis considerari: sed quod accidens neque sit neque denominetur ens propter hanc proportionem, sed propter intrinsecum esse per quod in ordine entium constituitur" *(D. M.,* 32, II, 12). Habla allí de la analogía del ser entre la sustancia y el accidente, pero dice que lo mismo se ha de decir de la analogía del ser entre Dios y la criatura. *Admite sí la proporcionalidad, pero no la analogía de proporcionalidad.*

Esta misma proporcionalidad intrínseca la admite en otras ocasiones, sin conceder por eso que haya analogía de proporcionalidad intrínseca.

Ha probado que el ser es unívoco con relación a varios accidentes intrínsecos, aunque sean de diversos predicamentos como son la cantidad y la calidad. Y si alguien pretende que el ser les convenga con proporcionalidad, lo podrá hacer, pero no con *analogía de proporcionalidad:* "Imo etiam si quis contendat ens dici de qualitate et quantitate non propter rationem communem nec propter attributionem, sed propter proportionalitatem, scilicet quia sicut quantitas se habet ad suum esse. ita qualitas se habet ad suum, licet (inquam) sic aliquis opinetur, non potest explicare analogiam in ente respectu qualitatis et quantitatis inter analogiam (inquam) veram ac propriam, in qua nomen per prius de uno dicatur quam de alio, quia nec quantitas nec qualitas habet quod sit ens propter proportionem ad aliam, quia non est maior ratio de una quam de altera, sed utraque absolute est ens per suum esse, in quo fundatur illa proportio tamquam relatio quaedam".

Mas esta proporcionalidad no basta para la analogía: "tamen haec non sufficit ad analogiam nisi vel sit tam impropria ut non sufficiat ad formalem convenientiam, vel nisi cum convenientia formali (quae hic

Responde Juan de Santo Tomás (142) que hay una gran diferencia entre la proporcionalidad unívoca y la proporcionalidad análoga. En la proporcionalidad unívoca se da una forma o razón común a todos los inferiores con la cual se comparan éstos para hacer la proporcionalidad; mas en la proporcionalidad análoga no hay una razón común a todos los inferiores en que todos ellos convengan inmediata y formalmente, sino mera semejanza de proporciones en que la razón de ser se verifica intrínsecamente en los inferiores, aunque con tal diversidad que no se pueden reducir a una razón común.

A esta disparidad responderemos después cuando tratemos de la unidad proporcional; por ahora basta observar que con esta doctrina el ser se hace enteramente equívoco, como se podrá entender fácilmente en este ejemplo. La palabra *león* se predica de una ciudad y de un animal; y podemos con toda verdad decir que el león ciudad verifica la razón de león intrínsecamente *a su modo* como el león animal verifica también intrínsecamente la razón de león *a su modo*.

2. *La analogía de proporcionalidad es siempre metafórica.* Aunque la proporcionalidad nunca puede fundar por sí sola una analogía cualquiera, sin embargo, el modo de hablar y la contextura de la expresión puede determinar su significado, y es lo que sucede en el caso presente. Cuando se dice que la analogía es de sola proporcionalidad y no por otro título, como sería la semejanza formal imperfecta y el orden de prioridad y posterioridad, se dice que el ser es análogo por aquello que basta y se requiere para que haya propor-

---

negari non potest, ut supra ostendi) alia habitudo vel dependentia intercedat".

Y por esta causa la proporcionalidad se puede dar entre los unívocos en la razón unívoca: "Quia similis relatio vel proportio etiam in univocis reperitur, imo tanto proprior et exactior, quanto maior est univocatio: nam sicut homo comparatur ad suam sensibilem differentiam, ita leo ad suam, et sic de aliis" *(D. M.*, 32, II, 22).

(142) *Logica*, II, p. q. 13, a. 4 Taur. 489 a, b.

cionalidad; mas lo que basta y se requiere para que haya proporcionalidad es la semejanza metafórica; luego al decir que el ser es análogo por analogía de proporcionalidad, se dice que el ser es análogo con analogía metafórica. Y ya se ve lo absurdo de la conclusión. Las criaturas o Dios no se dicen ser por sola semejanza proporcional extrínseca con el ser de otro, sino porque en sí verifican la razón de ser; de lo contrario serían en sí nada (143). Si los cayetanistas, además de la proporcionalidad, exigen para la analogía metafísica que la forma significada por el nombre se verifique formal e intrínsecamente en cada uno de los inferiores, en primer lugar esa exigencia no es por el título de proporcionalidad, ya que la proporcionalidad puede estar con la mera metáfora, sino por un título extrínseco a la proporcionalidad; y en segundo lugar esa forma intrínseca que exigen en cada uno de los inferiores no es análoga por el título de la proporcionalidad, ya que la proporcionalidad puede estar con los unívocos y con los análogos metafóricos, sino por otro título ajeno a la proporcionalidad; y como dicen que ese título ajeno a la proporcionalidad no existe, síguese que dejan sin explicar la analogía metafísica.

3. *La analogía de proporcionalidad intrínseca es contradictoria.* Porque por una parte excluye que en los inferiores todos haya una forma común que les convenga formal e intrínsecamente, y por otra parte la exige. Excluye que haya una forma común intrínseca y propia, porque analogía de proporcionalidad es analogía causada formalmente por aquello que basta y se requiere para que haya proporcionalidad; mas, para que haya proporcionalidad, basta y se requiere que la forma esté en uno propiamente y en el otro por mera semejanza metafórica; luego al afirmar que el ser es análogo con analogía de proporcionalidad, dicen que

---

(143) *D. M.*, 28, III, 11.

la forma no está formal y propiamente en todos los inferiores. Mas por otra parte se exige que la forma significada esté formal e intrínsecamente en todos los inferiores, ya que se dice que la analogía es intrínseca y propia, para lo cual se exige que la forma esté en todos con propiedad (144).

¿Dirán tal vez que ellos no defienden una analogía *causada formalmente por* la proporcionalidad, porque se ha demostrado ser bastante absurda, sino que defienden una analogía en que hay analogía intrínseca y además proporcionalidad?

Mas esto es abandonar toda la teoría cayetanista. Se admite con esta respuesta que hay analogía intrínseca *y además* proporcionalidad; pero esto no es defender que haya analogía intrínseca causada *por* la proporcionalidad. Sería, además, dejar sin explicar la analogía intrínseca; porque si hay analogía intrínseca, y ésta no está causada por la proporcionalidad, ¿por qué otro título está causada? No lo explican; y no solamente no lo explican, sino que dicen que fuera de la proporcionalidad no existe ningún otro título de la analogía metafísica. Por fin, sería admitir la teoría de Suárez, quien admite la analogía intrínseca y la proporcionalidad, pero no analogía intrínseca causada por la proporcionalidad (145). La expresión de analogía intrínseca de proporcionalidad es tan impropia como decir univocidad por proporcionalidad; las mis-

---

(144) *D. M.*, 28, III, 10.

(145) Hablando de la analogía del ser creado entre la sustancia y el accidente, dice que interviene analogía de atribución y no de proporcionalidad, aunque haya que conceder que hay proporcionalidad entre ambos en la razón de ser: "Ego vero idem censeo hic esse dicendum, quod de ente communi ad Deum et creaturas dictum est; hic scilicet non intervenire proprie analogiam proportionalitatis, sed attributionis tantum. Non quod non possit a nobis considerari illa proportio, quod sicut substantia se habet ad suum esse, ita accidens se habeat ad suum; nam sicut revera in re est proportio, ita etiam potest a nobis considerari, sed quod accidens neque sit neque denominetur ens propter hanc proportionem, sed propter intrinsecum esse, per quod in ordine entium constituitur" *(D. M.*, 32, II, 12).

mas incongruencias y contradicciones que se hallan en una se hallan en la otra. A estas consideraciones de Suárez se pueden añadir las siguientes:

4. *En cuarto lugar la analogía de proporcionalidad intrínseca nos lleva al pleno agnosticismo* (146). Predicar de Dios la razón de ser equivaldría a establecer esta proporcionalidad: la esencia de Dios es a su existencia como la esencia de la criatura es a su existencia. En la primera razón de esta proporción, que habla de Dios, no conocemos el antecedente, ni el consiguiente, ni la habitud de ambos. No conocemos el antecedente, o sea la esencia de Dios, porque de lo contrario no nos sería necesaria la proporcionalidad para conocerla; antes de acabar de formular la proporcionalidad ya tendríamos conocimiento de la esencia. Tampoco conocemos el consiguiente que habla de la existencia divina, porque si lo conociéramos, no nos sería necesario seguir adelante formulando la proporción para poder tener algún conocimiento de ella. Tampoco conocemos la habitud o razón de la esencia divina a la existencia divina, porque si antecedente y consiguiente son dos incógnitas, ¿cómo puedo conocer la habitud de entrambos?

Pero este último aserto necesita más explicación. Se puede objetar que en una proporción la habitud puede ser conocida, aunque el antecedente y consi-

---

(146) Sertillanges dice que el valor de definición o descripción de todo lo que podamos decir de Dios es nulo en la teoría de la proporcionalidad que es la que él propugna *(Rev. Phil.*, 1906, tlp. 160-161). Dios no es ser, sino en el sentido de que es fuente de ser, y así no puede describirse por este término *(ib.*, pág. 164). Nosotros no sabemos lo que es Dios, sino lo que no es, y las relaciones que tiene con todo lo que no es él, y así no tenemos de Dios ni noción, ni definición ni concepto (páginas 116-117). Todo lo que se puede decir de Dios es falso *(Qinzaine*, 1905, pág. 412). Cuando decimos que Dios es ser, el término *ser* aquí no significa el ser real, sino el ser de la verdad de la proposición, como cuando decimos que la ceguera es *(Comment. in Im.*, págs. 382-3). Todo esto dice que es corolario de la analogía de proporcionalidad, aunque otros refuten como ilegítima esta consecuencia: cfr. Penido, *Le Rôle de l'Anal.*, págs. 171 y sigs.

guiente de esa habitud sean dos incógnitas. En la proporción 4/2 : : x/y, *x* e *y* son dos incógnitas, y, sin embargo, se conoce con plena certeza que la habitud entre ambas es el doble, dos. Y del mismo modo en la proporción: la esencia divina es a su existencia como la esencia creada es a su existencia; nos es conocida la habitud de esencia *creada* a su existencia, y por consiguiente, en virtud de la proporcionalidad, me será conocida también la habitud de la esencia divina a la existencia divina, aunque esencia y existencia divinas sean dos incógnitas.

Respondemos que en el terreno cuantitativo es verdad lo que se objeta, pero no en el terreno cualitativo. En el terreno cuantitativo la habitud es una cantidad expresada siempre por un número idéntico, como el doble, el triple, etc. Mas en el terreno cualitativo la habitud es un efecto formal producido por una forma en un sujeto; mas el efecto formal no se puede conocer si no se conoce la forma, o si sólo se conoce que la forma de otra habitud que se compara con la conocida es diversa en absoluto, "simpliciter diversa", de aquella que nos es conocida. Y este es el caso que ahora tratamos. Conocemos la habitud de la esencia creada a su existencia; y, para darnos una idea del ser divino, se nos dice que la habitud de la esencia divina a su existencia es semejante a la primera habitud ya conocida, pero de tal manera que así la esencia divina como su existencia tienen conceptos "simpliciter diversos" de la esencia y existencia creadas; ¿qué idea puedo yo formar de esa habitud, que no es igual sino semejante a la conocida, y en la cual, así el antecedente como el consiguiente, me son desconocidos, porque tienen conceptos "simpliciter diversos" de la esencia y de la existencia creadas?

Además, ¿cómo podríamos conocer la semejanza de esa habitud o de esa razón o cociente? No la podemos conocer por medio de otra proporción, porque eso se-

ría proceder al infinito, y quedarnos sin conocerla. ¿Dirán que la podemos conocer por un concepto prescindido y que fuese común al cociente que resulta de comparar la esencia divina con su existencia, y al cociente que resultase de comparar la esencia creada con su existencia? Mas esto no lo pueden admitir los cayetanistas, porque de lo contrario admitirían un concepto uno y prescindido que fuese común a Dios y a las criaturas, lo cual de todas maneras quieren evitar.

De lo dicho se desprende que no hay más solución que el agnosticismo o el univocismo o la analogía metafísica de semejanza imperfecta o de atribución intrínseca. Porque en la proporción "la esencia divina es a su existencia increada como la esencia creada es a su existencia creada", o la existencia divina es semejante a la creada o no es semejante inmediata y formalmente; si no es semejante, estamos en pleno agnosticismo; si es semejante, o es semejante por otra proporcionalidad o formal e inmediatamente por sí misma; si es semejante por otra proporcionalidad, se admite un proceso infinito de proporcionalidades para poder dar un sentido al concepto de existencia, lo cual es otra vez admitir el agnosticismo; si es semejante por sí misma inmediata y formalmente, se pregunta: ¿es semejante perfectamente o imperfectamente?; si es semejante perfectamente, estamos en pleno univocismo, lo cual se quería evitar; si es semejante imperfectamente, o sea análogamente, entonces se admite toda la teoría de Suárez: el concepto del ser es análogo, porque se verifica con semejanza formal e intrínseca en todos los inferiores, pero con la diversidad propia de los modos del ser que se contienen en el concepto confusa e indeterminadamente, porque ellos mismos son formalmente ser.

Y para que se vea con más claridad el fundamento que hay para mirar como agnóstica la analogía de proporcionalidad intrínseca, veamos la semejanza que

niegan entre Dios y las criaturas, y la semejanza que conceden.

El término "semejanza" significa una noción primitiva que no se puede explicar más sin mucho trabajo; en general se dice que es la conveniencia entre dos formas, o el parecido entre ellas. Esta semejanza puede ser inmediata y formal o solamente mediata y proporcional. En el primer caso se habla de semejanza de perfecciones; en el segundo caso se habla de semejanza de habitudes y no de perfecciones.

La semejanza formal e inmediata consiste en que haya parecido inmediato de una forma a otra, de manera que comparándolas entre sí aparezca que sólo son parecidas inmediatamente y por sí mismas, sin el rodeo de una comparación proporcional, y que una llena la descripción o definición que se hace de la otra en cuanto a la razón común, aunque en esa misma razón haya mucha distancia. Esta semejanza es la que. según Suárez, hay entre Dios y las criaturas en los diversos predicados positivos y absolutos comunes a entrambos. La Sabiduría de Dios es parecida a la sabiduría de la criatura inmediatamente y por sí; porque, aunque se reconoce la infinita distancia de la una a la otra, sin embargo, ambas sabidurías llenan la descripción de ser una entidad conscia y notificativa de objetos.

La semejanza proporcional consiste en que la perfección que lleva un nombre común no es inmediatamente parecida en uno y otro de los sujetos que se comparan, de tal manera que ni pueden llenar una misma descripción o definición, ni caben en un mismo concepto común que inmediatamente se aplique a ambas formas; lo único que es parecido es la habitud que cada forma tiene con su sujeto, y así el término, v. c., sabiduría, aplicado a Dios y a la criatura, no me notifica la sabiduría que hay formalmente en Dios, sino solamente la habitud que hay de su sabiduría a su

esencia, que es parecida a la habitud que hay de mi sabiduría creada a mi esencia creada.

En una palabra, la semejanza formal es semejanza de perfecciones, y la semejanza proporcional no es semejanza de perfecciones, sino solamente de habitudes de diversas formas a diversos sujetos; el nombre común que en esta semejanza proporcional se da a alguna perfección, no indica parecido alguno de perfecciones, antes las perfecciones pueden ser "simpliciter diversas", sin posibilidad alguna de poderlas abrazar en un solo concepto común. Con tal que haya semejanza de habitudes, ya hay razón suficiente para imponerles un nombre común, y para que ese nombre común se diga con propiedad de los inferiores parecidos con esta semejanza proporcional.

El P. Penido insiste en que los cayetanistas conceden entre Dios y la criatura semejanza de habitudes; pero no conceden en ninguna manera semejanza de perfecciones; o sea: conceden semejanza proporcional y no conceden semejanza formal e inmediata, aunque sea imperfecta (Penido: *Le Rôle de l'Analogie,* p. 25).

Esta explicación de lo que es semejanza proporcional, que es la única que conceden, demuestra palmariamente cómo la analogía de proporcionalidad conduce al agnosticismo. El concepto común aplicado a Dios no nos representa ni da a conocer ninguna perfección positiva y absolutamente que formalmente haya en Dios; porque en el ejemplo citado, el concepto de sabiduría ni nos da a conocer la sabiduría de Dios, porque el concepto no la representa, ni la esencia divina, porque tampoco el concepto de esencia me dice nada de la esencia divina, ni la habitud; porque si no conozco ni el antecedente ni el consiguiente en una proporcionalidad, tampoco conoceré la habitud que hay entre ambas, como queda explicado. Unicamente conoceré una cosa incógnita para mí, que tiene una habitud con su esencia, semejante a la habitud que

tiene la sabiduría creada con la esencia creada, pero de tal manera que esa sabiduría no es parecida a la nuestra ni tiene el mismo concepto ni la misma descripción o definición. Es lo mismo que si me dijeran que el prado ríe y yo no tuviera más conocimiento del prado que el suministrado por esa proporcionalidad. Sabría que en el prado hay una cosa que tiene para con su sujeto alguna habitud parecida a la que tiene la risa con el hombre, pero de tal manera que aquella cosa no tiene el mismo concepto ni descripción que la risa humana, ni tiene parecido inmediato con ella, sino a través de la proporcionalidad o semejanza de proporciones. Tal conocimiento del prado o de su frondosidad por el concepto de risa sería sin duda nulo o equivalente a un conocimiento nulo.

5. *La analogía de proporcionalidad lleva consigo especial imposibilidad si consideramos su estructura íntima.* La proporcionalidad es semejanza de dos habitudes, y por consiguiente incluye cuatro términos. Es cierto que puede haber proporciones de tres términos cuando el término medio se repite idéntico dos veces, como en la proporción siguiente: 3/9 : : 9/27. Mas esta clase de proporciones de tres términos no se puede aplicar a Dios, porque esto supondría que había un término perfectamente igual en Dios y en las criaturas, lo cual repugna. Así que la proporción que habría que aplicar a Dios, si fuese posible aplicarle alguna, sería la proporción de cuatro términos. Mas en la proporcionalidad formada con el ser entre Dios y las criaturas no puede haber cuatro términos. La fórmula de esta proporcionalidad sería: la esencia divina es a su ser como la esencia creada es a su ser. En esta proporción la esencia de la criatura se distingue de su existencia por lo menos con distinción de razón fundada en la realidad, y así ya tendremos dos términos; mas la esencia divina y su existencia no se distinguen ni siquiera con distinción de razón fundada

en la realidad, y así no son dos términos sino uno con la máxima unidad. No hay, pues, cuatro términos, sino solamente tres, y así no se puede formar proporción alguna entre la existencia de Dios y la de la criatura.

Lo único que con verdad se podría y debería enunciar es la absoluta falta de proporcionalidad, y diríamos con suma verdad: así como hay alguna proporción por lo menos de razón entre la esencia creada y su existencia, así entre la esencia divina y su existencia *no puede haber ninguna proporción;* o también: la esencia divina *de ninguna manera es a su existencia* como la esencia creada es a su existencia, porque en ésta hay alguna distinción, por lo menos de razón, y en Dios no hay ninguna distinción ni siquiera de razón entre su esencia y su existencia. Y ya se ve claro que una cosa no puede tener proporción o habitud consigo misma, como muy bien dijo el P. Ramírez, quien, sin pretenderlo, confirma todo este argumento: "Manifestum est quod proportio non datur inter omnino aequalia nec inter omnino inaerqualia, et pariter nec proportionalitas quae ad proportionem sequitur; nemo enim dixerit quod eiusdem ad idem secundum omnino idem est comparatio, nisi forte abusiva, et similiter nec inter omnino diversa, quae idcirco disparata seu aequivoca nuncupantur" (147).

Es cierto que algunos cayetanistas distinguen la esencia divina de su existencia con distinción de razón. Mas entonces la esencia divina deja de ser esencia divina. Si la esencia divina se prescinde de su existencia, la esencia divina se concibe como indiferente para existir, y así no se concibe como divina, sino como contingente y creada; los que tal distinción introducen, según Suárez, no saben lo que es Dios (148).

6. Por fin esta sentencia lleva consigo el peligro del panteísmo. Todo el fundamento de la analogía de

(147) *De Analogía* CT. 24 (1921), 28.
(148) *D. M.*, 31, XIII, 10.

proporcionalidad intrínseca es la real distinción en las criaturas entre esencia y existencia *(Rohellec Div. Th. Piacen,* 1926, 678-688, y todos los cayetanistas modernos), y ésta la fundan en que la existencia, de suyo, es "infinita simpliciter in omni linea entis", y para limitarse tiene que ser recibida en una potencia realmente distinta. Mas ya se ve que una realidad que de suyo es "infinita simpliciter in omni linea entis" jamás puede ser limitada por ningún agente y por ninguna potencia receptiva. Por consiguiente, las criaturas que sin duda tienen existencia, tienen una existencia infinita, o, mejor dicho, son la única existencia infinita que es posible. Se ve, pues, que el panteísmo es un peligro que acecha a esta sentencia. La real distinción entre esencia y existencia carece de este peligro si se defienden por otros argumentos; pero no se libra de este peligro defendida por el argumento de la ilimitación e infinidad absoluta que de suyo tiene la existencia.

7. Se objetará que si tantas contradicciones y absurdos se hallan en la analogía de proporcionalidad, ¿cómo es que el P. Suárez la llega a conceder? Porque dice que, así como hay proporcionalidad verdadera en el ser, así también se puede concebir y pensar (149).

Mas en el sitio citado Suárez no concede la *analogía de proporcionalidad* en el ser, antes la niega expresamente (ib). Lo que concede es que hay proporcionalidad, no analogía de proporcionalidad, en el ser (ib). *Además,* no habla del ser con relación a todos los inferiores, sino solamente con relación a la sustancia creada y al accidente, mas no con relación a Dios y a la criatura. En *tercer* lugar se pueden distinguir cuatro sentidos en la proporcionalidad.

Puede haber proporcionalidad *estricta,* que es la semejanza de proporciones, y ésta no puede darse sin cuatro términos, y es de la que hasta ahora hemos

---

(149) *D. M.,* 32, II, 12.

hablado, y hemos dicho que es del todo imposible en el ser con respecto a Dios y a las criaturas. La *segunda* proporcionalidad puede significar solamente la igualdad de cada término consigo mismo; y en este sentido se dice que así como el infinito iguala al infinito, así el finito iguala al finito, y de ésta habla Santo Tomás algunas veces. Esta proporcionalidad conviene al ser respecto de Dios y de la criatura, pero conviene también a los unívocos y equívocos, y así no nos explicaría en qué sentido conviene el ser a Dios. La *tercera* proporcionalidad puede significar que el término común se verifica en cada uno, pero a su manera, v. c., Dios es ser a su manera, como la criatura es ser a su manera. Esta proporcionalidad se da en el ser con respecto a Dios y a las criaturas, porque no requiere cuatro términos, y sólo se significa que el término común se predica de Dios y de las criaturas de diferente manera, lo cual es verdad. Mas esta manera de proporcionalidad se puede verificar en los equívocos; y así se dice con verdad que la ciudad de León es león a su manera, como el animal-león es león a su manera; por consiguiente, esta manera de proporcionalidad no nos indica la manera como el ser conviene a Dios y a las criaturas. La *cuarta* proporcionalidad puede significar que el término común se verifica en cada uno de los términos particulares sin añadir más determinación; y esta proporcionalidad se halla en el ser con respecto a Dios y a las criaturas, porque en efecto Dios es ser como también las criaturas son seres. Mas esta manera de proporcionalidad se puede verificar asimismo en los unívocos y equívocos y análogos intrínsecos, y por tanto no nos diría cómo conviene el ser a Dios y a las criaturas.

Así que el P. Suárez siempre negó, no sólo la *analogía intrínseca de proporcionalidad* del ser con respecto a Dios y a las criaturas, sino también la mera proporcionalidad en el primer sentido de semejanza

de proporciones, porque no es posible encontrar los cuatro términos necesarios para formar esa proporcionalidad. Pero sí admitió constantemente la *proporcionalidad intrínseca* del *ser* con respecto a la sustancia creada y al accidente, y además *la analogía intrínseca*, pero *no la analogía de proporcionalidad intrínseca*, por las contradicciones que en ella se encuentran. La proporcionalidad en los demás sentidos se puede conceder en toda suerte de términos y en toda suerte de inferiores (150).

§ 4. *Sin razón se niega la unidad precisiva del ser y se afirma la unidad de proporcionalidad.*

Si los cayetanistas admitieran la unidad precisiva del concepto del ser, rechazarían por el mismo hecho la analogía de proporcionalidad intrínseca; el ser, bajo un mismo contenido conceptual, abarcaría toda la realidad en cada uno de los inferiores; y como éstos son diversísimos, a pesar de convenir en el ser según toda su realidad, síguese que el ser se verificaría diversísimamente en los inferiores sin necesidad

---

(150) Juan de Santo Tomás, entre otras razones que aduce para probar que se da analogía de proporcionalidad intrínseca, aduce como ejemplo el término *principio* aplicado así al cimiento del edificio como al corazón. En este ejemplo el término principio conviene intrínsecamente a los dos inferiores nombrados, y no les conviene unívocamente, por la gran diferencia como conviene a cada uno de ellos; ni con analogía de atribución, porque el uno no se dice principio por dependencia del otro; luego es solamente por analogía intrínseca de proporcionalidad (*Lógica*, II, P. q. 13, c. 4, Taur., p. 489, a, 25).

La respuesta en la doctrina de Suárez es que ni en este caso se da analogía de proporcionalidad intrínseca; porque una de dos, o el cimiento del edificio y el corazón son principio con influjo eficiente en lo principiado, o en un caso el principio tiene influjo eficiente y en el otro caso no; si en ambos casos hay influjo eficiente, el principio es un nombre unívoco; si en un caso hay influjo eficiente y en otro no, entonces hay analogía de proporcionalidad extrínseca, no intrínseca, porque de ninguna manera hay una razón común en ambos que quepa en un solo concepto objetivo; de suyo son equívocos, pero por cierta proporcionalidad ambos se llaman con el nombre de principio (Suárez, *D. M.*, 12, I. 14, 15).

de perder su unidad, y sin necesidad de apoyarse en la proporcionalidad. Mas como niegan la unidad, el concepto del ser representa muchas cosas, y así no pueden hallar modo racional de predicarlo de los inferiores, sino por semejanza proporcional, como ya veremos (151). Pero, ¿se puede negar la unidad precisiva del ser para retener solamente la unidad proporcional? No, por los muchos inconvenientes que tal teoría encierra.

1. El *primer inconveniente es que no hay manera razonable de predicar el ser de los inferiores en particular, si el ser no fuera uno.* Si el ser no fuera uno, contendría a sus inferiores o copulativamente, o disyuntivamente o de una manera dispersa y sin unión determinada. Si los contiene copulativamente, se sigue el absurdo de una predicación contradictoria: al decir que la criatura es ser, diríamos que la criatura es Creador y criatura, sustancia y accidente, etc. Si los contiene disyuntivamente, entonces se seguiría la univocación del ser, que tanto se quiere evitar; porque la cosa predicada no sería una noción común, sino la disyunción de creatura o Creador, sustancia o accidente, y esta disyunción con igual propiedad se verifica en Dios que en la criatura, en la sustancia que en el accidente, porque toda la verdad de una disyuntiva es la verificación de uno de los extremos en el sujeto al que se aplica. Si los contiene dispersamente, sin unión determinada, entonces, cuando decimos que una cosa es ser, diríamos que es Creador, creatura, sustancia, accidente, lo cual es absurdo, porque con esta predicación no sabríamos finalmente qué es lo que afirmamos del sujeto, y la experiencia nos da que sabemos perfectamente qué es lo que decimos de una cosa al decir de ella que es ser (152).

2. Un efugio queda contra esta argumentación, y

(151) *D. M.*, 32, II, 12.
(152) *D. M.*, 2, II, 9, 10.

es decir que los inferiores se contienen en el ser, no copulativamente, ni disyuntivamente, ni dispersamente, sino ligados por el vínculo de la semejanza proporcional, siendo el sentido de la predicación que A es a su ser como B es a su ser como C es a su ser, etc.

Mas este efugio tiene todos los inconvenientes que tiene la analogía de proporcionalidad intrínseca que ya hemos ponderado bajo el aspecto de la proporcionalidad, y ahora los vamos a considerar bajo el aspecto de la unidad.

Efectivamente; si se dice que el ser contiene a sus inferiores con unidad proporcional, se cae en una contradicción palmaria. Esta unidad proporcional se explica diciendo que el ser se verifica formal e intrínsecamente en todos los inferiores; pero en cada uno a su manera, y tan diversa, que no caben en un concepto común, sino en diversos, "simpliciter diversos". Mas esta explicación lleva consigo el afirmar que la forma significada está formal y propiamente en cada uno de los inferiores, y que no está formal y propiamente en cada uno de los inferiores. Está formal y propiamente en cada uno de los inferiores, porque así se afirma en la explicación de la unidad proporcional; no está en todos formal y propiamente, porque si en uno está formal y propiamente y en el otro está según un concepto *absolutamente diverso,* "simpliciter diversa", síguese que en este otro no está formal y propiamente, sino en un sentido impropio y traslaticio, como es cosa patente; cuando el nombre significa dos razones *absolutamente diversas,* "simpliciter diversas", si la una constituye su significado propio y formal, la otra constituye un significado impropio y abusivo.

2. En *segundo lugar, se hace del término ser un término perfectamente equívoco.* Consideremos el término equívoco *león,* que significa un animal felino y una ciudad. El término león es un término único, que no significa una noción común, sino que directa y ac-

tualmente significa conceptos y cosas diversas. Este término se verifica formal e intrínsecamente en los inferiores, que son animal felino y ciudad, pero en cada uno a su manera y según un concepto diverso, en uno según la razón de animal felino y en el otro según la razón de ciudad. Además, con este término se puede formar una proporción de igualdad de cada término consigo mismo, a pesar de su diversidad; y así se puede perfectamente decir que el león felino iguala a su razón de animalidad como el león ciudad iguala a su razón de ciudad. Además, este término sería análogo con analogía de proporcionalidad intrínseca, porque para esto basta que el término se verifique en los inferiores formal e intrínsecamente; pero en cada uno a su manera, y tan diversamente, que ambos no quepan en el mismo concepto; y esto es lo que sucede exactamente en el término león; el término *león* se verifica formal e intrínsecamente en todos los inferiores, pero en cada uno *a su manera y según una razón intrínseca diversa, y tan diversa, que bajo la razón de león no pueden tener un concepto único.*

Pues bien; todo esto, que se verifica rigurosamente en el término equívoco, es lo que se verifica en la teoría de la unidad proporcional del ser, sin ninguna diferencia, como vamos a ver. El término *ser* es un término único, que no significa una noción común, sino que directa y actualmente significa conceptos y cosas diversas. Este término se verifica formal e intrínsecamente en todos los inferiores, Creador, creatura, sustancia y accidente, etc.; pero en cada uno a su manera y según un concepto diverso. Además, con este término se puede formar una proporción de igualdad de cada uno consigo mismo, y así se puede decir que Dios iguala a su ser como la criatura iguala al suyo. Por fin, este término sería análogo con analogía de proporcionalidad intrínseca, porque para esto basta que el término se verifique en los inferiores formal e intrínseca-

mente; pero en cada uno a su manera, y tan diversamente, que ambos significados no quepan en el mismo concepto bajo la razón significada por el nombre común, sino que en cada uno ha de haber un concepto diverso. La paridad con el nombre equívoco es perfecta.

Se dirá que hay disparidad, porque entre *león* animal y *león* ciudad no hay semejanza alguna bajo la razón de león, mientras que entre el ser de Dios y el ser la criatura hay por lo menos semejanza de proporcionalidad. A lo cual se responde que la semejanza de proporcionalidad no es semejanza alguna intrínseca; de lo contrario cabría en un solo concepto prescindido; la semejanza que conceden es solamente la semejanza de los equívocos, los cuales convienen en que cada uno verifica, formal e intrínsecamente, el nombre común; pero cada uno a su manera y con un concepto distinto, "simpliciter diverso"; o a lo más es una semejanza propia de las metáforas, en que hay dos cosas que no tienen un concepto común *bajo la razón significada por el nombre,* y que, sin embargo, se pueden ligar por una proporción; pero es sabido que los miembros de la metáfora se reducen a los equívocos, y por eso el conocimiento de uno de los miembros de la metáfora de ninguna manera nos da a conocer una perfección intrínseca, positiva y absoluta del otro miembro, como es manifiesto. ¿Qué conocimiento tendríamos del prado y de su frondosidad *si sólo supiésemos* que el prado ríe, pero a su manera, la cual es diversísima de la risa del hombre?

3. El *tercer* inconveniente de la unidad proporcional del concepto del ser es que lleva al agnosticismo o al ontologismo. *Al agnosticismo,* porque, como hemos visto, el término *ser* se reduce a la categoría de los equívocos, y ya se sabe que uno de los equívocos no hace conocer el otro extremo; por consiguiente, el conocimiento del ser de las criaturas no nos haría cono-

cer nada del ser de Dios. *Al ontologismo,* porque se dice que el concepto del ser representa actualmente a todos los inferiores, y por consiguiente también a Dios; mas no lo representa por notas comunes tomadas de las criaturas, porque no hay concepto objetivo común a Dios y a las criaturas; ni lo representa por medio de negaciones, relaciones o eminencias; primeramente, porque el ser es un concepto objetivo positivo y absoluto, que no incluye negaciones o meras relaciones a otro; segundo, porque las negaciones, relaciones y eminencias carecen en absoluto de sentido si no recaen sobre un concepto positivo y común, que aquí no se da; tercero, porque Cayetano mismo dice que el concepto de ser representa directa e inmediatamente a todos los inferiores, y por consiguiente al mismo Dios. Y tal modo de conocer a Dios, de una manera positiva, absoluta y directa es lo que se llama ontologismo. Es cierto que se conoce oscuramente, implícitamente, como dicen ellos; pero bastará llamar la atención sobre aquello que ya está en nuestro concepto para hacerlo claro y explícito.

4. El cuarto inconveniente de la unidad proporcional del concepto del ser es la inconsecuencia que tiene, así con los principios adoptados por sus autores, como con las maneras que algunos de ellos tienen de expresar su pensamiento.

Y primeramente la teoría es inconsecuente con los principios que adoptan. El primer principio que adoptan es que el concepto del ser es simplicísimo, de tal manera que su comprehensión es mínima y es irresoluble en otros conceptos más simples. Si contuviera actualmente a los inferiores, aunque sea tan implícitamente como la visión lejana de una selva contiene la muchedumbre de los árboles, no sería simplicísimo, sino bastante complejo. El *segundo* principio es que el concepto del ser es el concepto en que se resuelven todos los demás conceptos, y él ya no se puede resol-

ver en otros; y esto quiere decir que el concepto del ser es el elemento común que encontramos al analizar todos los demás conceptos, y ya no representa ninguna cosa particular, sino aquello en que todas las cosas convienen. El *tercer* principio es que de cualquier cosa podemos formar el concepto de que *es ser,* sin saber absolutamente ninguna de sus determinaciones características; ahora bien, tener la noción del ser y no saber ninguna de sus características es prescindir de todas las diferencias; luego el concepto del ser prescinde de todas las diferencias, por lo menos imperfectamente, en cuanto que solamente las contendrá como seres, pero no determinadamente y según su determinación particular (153). El *cuarto* principio es que el ser se contrae añadiendo al ser las convenientes determinaciones por modo de mayor expresión; y esto quiere decir que hay una noción común de ser que se puede contraer y determinar más; porque si significaran inmediatamente todos los inferiores, éstos no habrían de determinarse más, sino que solamente habría que atender más a uno de tantos inferiores allí contenidos determinadamente y ponerle el nombre conveniente (154).

5. Y no sólo hay inconsecuencia con los principios aceptados, sino también con su doctrina expresa, porque describen la abstracción que admiten en el ser como si fuera la abstracción de una razón común inmediatamente semejante en todos.

Así Cayetano nos dice que el ser significa una razón distinta, según la razón, de todas las razones particulares de los individuos, aunque sin prescindir mutuamente de ellas: "Ens significat aliquid reale inventum in omnibus generibus, distinctum secundum rationem a propriis conceptibus obiectalibus omnium

---

(153) D. Th., *De Verit.*, q. 1, a. 1, et q. 21, a. 1; Suárez, *D. M.*, 2, I, 9.

(154) D. Th., *De Verit.*, q. 1, a. 1; Suárez, *D. M.*, 2, VI, 8.

generum, nullum gradum supra naturas genericas, specificas et individuales exprimens" (155). Si el ser es algo "ratione distinctum a conceptibus obiectalibus propriis"; luego prescinde de las diferencias; y, si prescinde, no las representa actualmente sino de una manera indeterminada; sin embargo, no se entiende cómo a continuación puede afirmar Cayetano que el ser contiene a todas las diferencias "actu et inmediate", unidas proporcionalmente.

El Ferrariense dice que hay que distinguir entre la idea del ser y la idea de la palabra ser. La idea del ser representa inmediata y directamente y actualmente a todos sus inferiores ligados por el vínculo de la proporcionalidad. Mas la idea de la palabra ser, o sea de su significado, hace abstracción de las diferencias y modos particulares, y representa una semejanza general de las cosas, sin representar perfectamente el fundamento particular de esta semejanza (156). Esto es confesar que en nuestra mente se da un concepto formal que representa un concepto objetivo que contiene sólo la semejanza de todos los seres en cuanto a la totalidad de sus diferencias y realidades; pero de una manera confusa e indeterminada, sin atender a la manera particular como esa semejanza general está verificada en los inferiores. Esto es admitir que hay una razón común prescindida imperfectamente de los inferiores y que no los representa determinadamente sino de una manera confusa en cuanto son ser; es, ni más ni menos, el concepto objetivo que defiende Suárez. Y ahora preguntamos si ese concepto es unívoco o análogo. Suárez dice que es análogo intrínseco porque trasciende a todas las diferencias y modos, y por consiguiente abarca toda la realidad de cada uno de ellos; y como éstos son diversísimos, con orden de prioridad y de posterioridad, por consiguiente, tam-

(155) *De Ente et essentia*, ed. De Maria, pág. 26.
(156) In 1 C. G. c. 34, n. XII-XIII.

bién el ser, en que todos convienen y en el que todos son semejantes, es al mismo tiempo en ellos muy diverso, verificándose en cada uno a su manera en la misma razón de ser. En cambio, los cayetanistas, como Garrigou-L., dicen, al juzgar a Suárez, que ese concepto, a pesar de trascender formalmente a todas las diferencias y modos, sin embargo, es unívoco y genérico. Y ante este juicio habrá que preguntarse, ¿qué significa para Garrigou-L. la razón genérica o específica?

El P. Garrigou-L. (157) afirma que la noción de ser es simplicísima, no se puede resolver en otras, y ella es la noción en que se resuelven todas las demás; su comprehensión es mínima, y para poderse aplicar a todo, desde el polvo de la tierra hasta la divinidad, es necesario que esta idea designe lo mínimo que les es común. En estas palabras se dice que el ser prescinde de todas las diferencias; de lo contrario no contendría una comprehensión mínima, sino que implícitamente contendría otras notas en las cuales podría resolverse. Se nos dice que esa razón mínima prescindida de los modos y diferencias es común a todos ellos; y por consiguiente admite una semejanza formal e inmediata entre todos ellos en la razón de ser; de lo contrario el ser no sería algo común a todos.

El P. Penido también habla como si el ser representase inmediatamente una razón común prescindida y no inmediatamente los inferiores. En la analogía de proporcionalidad propia, dice, comenzamos por abstraer un concepto analógico que es formalmente trascendente; por ejemplo, un concepto de bondad, que no expresa inmediatamente la bondad humana, ni la bondad angélica, ni la bondad divina (así como el concepto de ser no expresa tampoco de suyo más bien la cantidad que la cualidad, sino la una y la otra pro-

---

(157) *Dieu*, ed. 5, 1919, págs. 780-781.

porcionalmente); y a través de ese concepto abstracto representamos la bondad divina, y no a través del concepto de bondad humana (158). Si ese concepto de bondad no es la angélica ni la humana ni la divina, luego prescinde imperfectamente de esas diferencias y modos, y solamente los representará indeterminadamente en cuanto que tales modos de bondad no son cosa distinta de la bondad.

Añade además que el concepto confuso de ser contiene actualmente a todos los inferiores, mas sin determinar ningún modo de su realización. Todos los modos del ser son formalmente ser, y por esta causa representables por un concepto que no significará directamente a ninguno de ellos, sino a todos confusamente en tanto que proporcionales. Si el concepto de ser cesase de ser confuso, se desvanecería para dar lugar a muchos conceptos de seres particulares. Por consiguiente es necesario confundir todas las diferencias para obtener un concepto imperfecto, proporcional, vago (159).

Es evidente que en estas palabras se expresa una precisión imperfecta del ser, con la que se retiene una razón común única, que no contenga determinadamente ninguna de las diferencias según sus razones particulares, porque de lo contrario no tendríamos el concepto del ser, sino los conceptos particulares de los inferiores. Si en toda esta doctrina intercala el término de unidad proporcional, en el contexto parece que no puede significar otra cosa sino una razón común, con la cual se puede formar una proporción entre los inferiores.

El P. Marc (160) dice que el ser, como concepto, tiene su individualidad y su autonomía; para ser el mismo y no otro en las diversas predicaciones a que

---

(158) *Le Rôle de l'Analogie...*, pág. 46.
(159) *Ib.*, pág. 61.
(160) *Archives de Philos.* X, pág. 63.

se aplica, es preciso que sea distinto de los conceptos de sustancia, de accidente, y, por consiguiente, que haga abstracción de estas diferencias en alguna manera. Y precisamente por esto contiene a cada uno de los inferiores y los desborda. Para ser el mismo en cada caso, y no variar en cada aplicación suya, es necesario que los contenga de alguna manera y que no prescinda de ellos completa y perfectamente.

Si todo este parrafito significa algo, no significa sino la precisión imperfecta suareziana.

Todas estas maneras de hablar en que se afirma que el ser representa algo distinto de todos los inferiores, y que es común a todos ellos, y que no representa determinadamente ninguno de los inferiores, porque de lo contrario se desvanecería el concepto del ser para dar lugar a los conceptos particulares de los inferiores, indican que se admite la precisión imperfecta de una razón común, la cual es trascendental y por consiguiente contiene indeterminadamente y confusamente a los inferiores. Si además añaden todos ellos, como ya vimos antes, que el concepto del ser contiene actualmente, formalmente, inmediatamente a los inferiores, y que no contiene una razón común prescindida de todos ellos, esto parece indicar un estadio de la reflexión filosófica en que no se ha hecho la perfecta síntesis de su propio pensamiento, y que debemos dar por bienvenida la solución de esta indecisión filosófica traída por Suárez.

§ 5. *La trascendencia divina no impide la unidad precisiva del concepto del ser.*

Ya dijimos en la exposición de la analogía de proporcionalidad que el fundamento por que niega la unidad del concepto del ser podría ser la infinita distancia entitativa que hay entre el ser de Dios y el ser de las criaturas. Donde hay infinita distancia, no pue-

de haber una razón común y semejante que pueda caber en un solo concepto prescindido de ambos extremos. Este mismo, sin cambiar nada, es el argumento con que los agnósticos tratan de probar su doctrina, porque realmente este argumento más bien concluye la equivocidad de los nombres comunes a Dios y a las criaturas que la semejanza intrínseca proporcional. Cayetano y los demás teólogos católicos han de resolver esta dificultad, lo cual no es difícil hacer; Dios y las criaturas distan, no como un término positivo dista de un término negativo, sino como un término positivo dista de otro término positivo; y así los dos términos han de convenir formalmente, por lo menos en la razón de ser; de lo contrario, uno por lo menos sería un no ser, nada. Ahora bien; si Dios y la criatura son formalmente semejantes en la razón de ser nuestro entendimiento puede por la precisión retener esa razón común sin atender a los modos particulares como está realizada, y ese es el concepto común del ser con unidad de precisión imperfecta. Negar esta manera de precisión parece que es defender un resto de nominalismo.

§ 6. *Nuestra manera de conocer no es fundamento para negar la unidad precisiva del concepto del ser.*

Otro de los fundamentos, no históricos, sino hipotéticos, que se podrían aducir para negar la unidad de precisión del concepto del ser, podría ser la manera cómo obtenemos nuestros conceptos, y la inclinación a poner como básica y evidente la distinción real entre esencia y existencia. Se podría decir que nosotros tomamos todos nuestros conceptos de la experiencia; mas en nuestra experiencia no se presentan sino seres en que la existencia es realmente distinta de la esencia, "cuius actus realiter distinctus est esse"; por consiguiente, nuestro concepto del ser es el concepto

de algo que tiene una existencia realmente distinta de la esencia. Esta noción no tiene semejanza intrínseca formal e inmediata con el ser de Dios, en quien la existencia no se distingue ni siquiera con distinción de razón de la esencia, y, sin embargo, debemos atribuir a Dios la noción del ser, porque él también s algo real y actual; luego se la hemos de atribuir, no por semejanza formal e inmediata, sino por semejanza proporcional.

2. Muchas cosas hay que advertir en esta objeción. En *primer* lugar, pone como fundamento de la analogía del ser una cosa tan dudosa y debatida como la distinción real entre esencia y existencia, con lo cual asientan toda la teodicea sobre una base fragilísima. En *segundo* lugar, dice una cosa sumamente inverosímil, y es que esa real distinción consta ya por la experiencia inmediata, que es de donde tomamos los primeros conceptos. En *tercer* lugar, niega a nuestro entendimiento la facultad precisiva, con lo cual se cae verdaderamente en el nominalismo. Aun dado que la experiencia no nos dé sino seres compuestos de esencia y existencia, tendrían que demostrar que el entendimiento no puede prescindir de esa imperfección, para retener otra noción más depurada, cual sería la de *id cui convenit esse*, ya sea con existencia realmente distinta, ya con existencia solamente distinta con distinción de razón, ya finalmente sin ninguna distinción real ni de razón. Esto sería limitar el entendimiento a concebir solamente lo predicamental y no subir al campo de lo trascendental y cerrarse el paso para lograr conceptos que prescinden de toda imperfección; esto sería justificar científicamente el pleno agnosticismo; nosotros no concebiríamos nada de lo que hay en Dios positiva, absoluta y formalmente, porque nuestros conceptos todos llevan consigo una imperfección de la cual no pueden depurarse; estos conceptos los podremos predicar de Dios equívoca o metafó-

ricamente, pero no formal y propiamente. En *cuarto* lugar, hay varias inconsecuencias graves: dicen que el concepto del ser, que nosotros tenemos, incluye real distinción entre la esencia y existencia, y que no tenemos otro, y, sin embargo, pretenden que formal e intrínsecamente lo hemos de predicar de Dios, lo cual es absurdo. Porque así como la razón de cuerpo no la hemos de predicar de Dios, porque incluye imperfección, así tampoco podríamos de él predicar la noción de ser, si esencialmente incluye la imperfección de la real distinción. Por fin dicen que a Dios le hemos de atribuir el predicado del ser, porque él es ser con toda verdad, actualidad y realidad, y no la nada pura. En lo cual ya están confesando que tienen un concepto de ser que no incluye imperfección, cual es la actualidad y realidad y la oposición a la nada; luego podemos formar un concepto común a Dios y a las criaturas que prescinda de la imperfección de la real distinción y en que no aparezcan como notificadas la variedad de inferiores y la diversidad esencial en el modo de poseer la existencia; habrá un concepto de ser con unidad de precisión imperfecta.

3. Y si bien es verdad que la razón de ser se verifica de muy diversas maneras en Dios y en la criatura, en cada uno a su manera, sin embargo, esa diversidad no impide la real conveniencia en la razón de ser, con lo cual podremos retener esa conveniencia en un solo concepto que contenga confusa e indeterminadamente todas las diferencias. Y de esta manera se explicará la analogía intrínseca; el concepto del ser bajo un mismo contenido conceptual conocido abarca toda la realidad en cada uno de los inferiores; y como estos inferiores son diversísimos con orden de prioridad y de posterioridad, por eso ese contenido conceptual, sin variar psicológica o lógicamente, se verificará ontológicamente con la misma diversidad que tienen las diferencias, la cual es esencialísima y con or-

den de prioridad y de posterioridad. Así, al decir que el Creador es ser y la criatura es ser, en ambos casos empleamos el mismo término, y en ambos casos tenemos el mismo contenido conceptual conocido que es lo apto para existir. Mas, por otra parte, ese contenido conceptual significa, al atribuirlo a Dios, toda su realidad, sin omitir nada; y al atribuirlo a la criatura significa también toda la realidad de ésta, sin omitir nada; mas toda esa realidad la significa y representa de una manera indeterminada y confusa, o sea, como ser. Ahora bien; Dios y la criatura difieren esencialísimamente entre sí con orden de prioridad y de posterioridad, o sea, como el ser por esencia, infinito e imparticipado, y como el ser participado, finito y deficientísimo; luego el contenido conceptual conocido, que es único en ambos casos, está diversísimamente por sí mismo en los inferiores, y eso con orden de prioridad y de posterioridad.

De esta manera tan sencilla y tan genial queda solucionado el problema de la analogía metafísica, en la que la unidad del concepto se compagina con la diversidad de las cosas, y la suma diversidad de las cosas, que aun en su máxima diversidad son en su totalidad semejantes en la razón de ser, se compagina con la unidad del concepto. Y por esta causa el concepto común a Dios y a las criaturas representa algo de lo que formalmente hay en Dios; y, sin embargo, no rebaja a Dios al nivel de las criaturas ni eleva las criaturas al nivel de Dios, porque ese concepto uno, en su unidad conceptual, realiza cosas que son diversísimas en la realidad en aquello mismo en que se asemejan.

ART. 4.—OTRAS CLASES DE ANALOGÍA QUE NO SON PROPIAS DEL SER CON RESPECTO A DIOS Y A LAS CRIATURAS.

1. *Primeramente,* el ser no es análogo con ninguna de las analogías extrínsecas, ya de proporcionalidad, ya de atribución. Porque en toda analogía extrínseca la forma significada por el nombre común está formal e intrínsecamente sólo en uno, y en todos los demás está por mera denominación extrínseca tomada de la forma significada que está fuera de ellos. Mas el nombre de ser conviene a todos los inferiores formal e intrínsecamente, y no por denominación extrínseca de una forma externa a ellos. Así la criatura es ser por denominación intrínseca de la realidad que en sí misma verifica, aunque esa realidad absoluta consista en una referencia al Creador; y asimismo el accidente se dice ser, no por denominación del ser que hay en la sustancia, sino por el ser que él mismo en sí verifica, aunque ese ser consista en una relación trascendental a la sustancia. Asimismo Dios y la sustancia no se dicen ser por denominación de una forma extraña a ellos, sino porque en sí mismos verifican la razón de ser, aunque de una manera esencialmente más principal que la criatura y que el accidente, respectivamente.

2. En segundo lugar, de las analogías intrínsecas no puede convenir a Dios la de proporcionalidad intrínseca, porque ya hemos dicho los absurdos que consigo lleva. Sólo, por consiguiente, podrá convenir al ser con relación a Dios y a las criaturas la analogía intrínseca de atribución, de la cual hablaremos después más despacio (161).

3. En tercer lugar, de las analogías intrínsecas de atribución no le puede convenir la mediata, que consistiría en que todos los seres, Dios y la criatura, de-

(161) *D. M.*, 28, III, 12.

pendiesen de un tercero; tal dependencia de Dios y de las criaturas con respecto a un tercero es absurda. Por consiguiente, sólo le puede convenir la inmediata, por la cual todas las criaturas se referirían a Dios como a fuente del ser (162).

4. Finalmente esa analogía no puede ser de atribución intrínseca o de proporción intrínseca con distancia finita, como es la que hay en el ser con respecto a la sustancia y al accidente, sino con distancia infinita, pues tal es la distancia que separa el ser de Dios del ser de las criaturas (ib).

Art. 5.—La analogía que conviene al ser con relación a Dios y a la criatura es la analogía de atribución intrínseca.

Hemos llegado al punto culminante de nuestro estudio. Al concepto del ser le conviene la analogía metafísica o intrínseca, muy diversa de las analogías extrínsecas o lógicas, que son las de proporcionalidad extrínseca y la de atribución extrínseca. En ellas la forma significada por el nombre no se varía en los inferiores, sino las habitudes de los inferiores a ella; cuando lo *sano* se dice del animal y de la medicina, siempre se significa la sanidad del animal invariada; pero se significa con diversas habitudes a ella; en el animal se significa como en su sujeto propio, y en la medicina como en la causa que la restablece. Mas en la analogía metafísica o intrínseca la forma misma significada está intrínseca y formalmente en todos, y en ellos varía esencialmente. Ya hemos visto que no conviene al ser la analogía de proporcionalidad intrínseca, y ahora investigaremos si le conviene la analogía de atribución intrínseca, o la analogía intrínseca de

(162) *Ib.*

atribución o por dependencia del uno respecto del otro; con las dos maneras de hablar no se designa sino una misma realidad; a saber: una forma que conviene intrínseca y formalmente a todos, y en uno está principalmente y como en origen, y en el otro está secundariamente y por participación y dependencia de la primera. También se puede llamar analogía de semejanza formal imperfecta fundada en la participación.

Ya se adivinará que esta discusión no es de meras palabras, sino que tiene suma importancia real. En el terreno ontológico se supone que Dios y la criatura se diferencian infinitamente y con orden de prioridad y de posterioridad, y que en esa diversidad infinita se da, sin embargo, una verdadera conveniencia y semejanza formal en la razón de ser; y en el terreno lógico se supone que la mente puede abstraer ese concepto común de ser, en que convienen toda la realidad y todas las diferencias de Dios y de la criatura, con lo cual será imposible que ese concepto no represente toda la realidad de cada uno de los inferiores y de sus diferencias bajo la razón confusa e indeterminada de ser. Ahora bien; si representa toda la realidad de cada inferior, como quiera que esa realidad es diversísima, la razón confusa de ser será también en ellos de suma variedad. Y de aquí se seguirá que habremos vencido el agnosticismo, porque el concepto del ser representa algo que formal e intrínsecamente se halla en Dios, ya que representa aquello en que ontológicamente Dios conviene con la criatura. Y habremos vencido también el univocismo o panteísmo y antropomorfismo, porque el concepto del ser, con el mismo contenido conceptual que se notifica a la mente, verifica cosas diversísimas en los inferiores. Ahora nos toca probar positivamente la realidad de esta analogía de atribución intrínseca.

Para proceder con mayor claridad, ponderemos antes los presupuestos ontológicos y lógico-psicológi-

cos, que serán los fundamentos de la argumentación, y después, más expeditamente, vendremos a la prueba, expondremos algunos corolarios y solucionaremos las dificultades más obvias.

§ 1. *Presupuestos ontológicos.*

1. Primeramente hemos de suponer que Dios y la criatura son intrínsecamente y formalísimamente ser, o sea aptos para existir, como se ha demostrado contra los agnósticos dogmáticos.

2. Pero, además, conviene dejar muy bien sentado que Dios y las criaturas se diferencian en la misma razón de ser, de lo cual nos podremos convencer por varias vías.

Una vía es considerar el orden esencial de los seres entre sí. Cuando el efecto conviene con su causa y, sin embargo, no puede igualar la esencia o la virtud de la misma, entonces participa esa razón común diversamente y desigualmente, no por igual; mas la criatura participa de la misma razón de ser que el Creador, y no puede llegar a igualar la esencia de éste, luego la posee desigualmente que el Creador, de manera que en esa misma razón común hay desigualdad. La menor, o sea que la criatura no puede igualar la esencia de Dios, es manifiesta por dos razones: la *primera* es que Dios es esencialmente independiente, y la criatura es esencialmente dependiente del Creador, así en la esencia, que es pura imitación de la divina esencia, como en el existir, porque la criatura tiene esencial indigencia de la acción divina para existir. Y esta desigualdad no está sólo en la diferencia de creado o increado, sino en la misma razón de ser; porque la acción divina para producir la criatura no presupone ninguna entidad, sino que hace el ser mismo e íntimo, y por tanto en la misma razón de ser es dependiente del Creador. La segunda razón es que Dios, por

su mismo ser, y no por cosa sobreañadida, es acto puro e infinito, y fuente de todo ser; y la criatura, también por su ser mismo, y no por cosa sobreañadida a su ser, es restringida, contingente y de suyo nada si no recibiera todo lo que es del Creador, así en la esencia como en la existencia; porque si en su misma razón de ser es dependiente, en su misma razón de ser tiene la pobreza de ser de suyo nada, limitada e indiferente para existir o no existir. Como se ve, estas diferencias de dependiente e independiente, de finito e infinito, son esencialísimas y tienen orden de prioridad y de posterioridad, de origen y de originado, de fuente de toda riqueza y de participación restringida en esa riqueza. Luego el mismo ser, en cuanto ser, varía en los inferiores esencialísimamente y por orden de prioridad y de posterioridad. Esta razón la toma el P. Suárez de Santo Tomás, y dice que es óptima para probar la desigualdad en el ser mismo entre Dios y la criatura, y se funda en la doctrina solidísima de la participación del ser de la criatura con respecto al Criador (163).

---

(163) Los presupuestos ontológicos los expone así *(D. M.*, 28, III, 5-8): "Quando effectus non adaequat virtutem causae nomen utrique coomune non dicitur univoce sed analogice de illis; sed creaturae sunt effectus Dei qui non adaequant virtutem eius, ergo non sunt univoce sed analogice entia.

Maior probatur: nam quando effectus non adaequat virtutem causae, non recipit similitudinem eius secundum eandem rationem; ergo nec potest habere nomen commune secundum eandem rationem; ergo nec potest habere nomen univocum, cum illud sit huiusmodi quod secundum eandem rationem dicitur" *(D. M.*, 28, III, 5).

Se le puede objetar que un efecto puede no igualar a su causa en aquella razón en que es efecto, pero sí en otros predicados. Así hablando según la física de entonces, el oro que es efecto del sol, no iguala al sol en su razón específica de oro, pero sí en la razón genérica de cuerpo. Del mismo modo las criaturas no igualan a Dios en la razón específica, pero sí en la razón comunísima de ser *(ib.*, n. 6).

A lo cual responde Suárez negando la paridad: el oro no es efecto del sol en cuanto a la razón de cuerpo, sino sólo de tal cuerpo; mas las criaturas son efectos de Dios no sólo en sus razones específicas, sino en la misma razón de ser; y como en esa razón de ser no igualan la virtud de Dios, luego la misma razón comunísima de ser no la pueden tener según igualdad alguna de esencia ni de nombre, sino sólo con

Otra vía para probar que Dios y la criatura se diferencian en la razón de ser es considerar la índole ontológica de las diferencias por las que se diferencian Dios y las criaturas. Estas diferencias son las de creado e increado. Pues bien; estas diferencias no tienen por sí una significación acabada; porque no significan sino el modo esencial de ser de la razón común, y el modo esencial de ser de una razón común no es cosa distinta de la razón común ni con distinción real ni con distinción de razón, sino que es la razón común

---

analogía: "creatura est effectus Dei non tantum prout tale ens est, sed etiam prout ens est, quia ens creatum secundum omnem rationem suam pendet a Deo et sub nulla ratione adaequat creatura virtutem seu "essentiam" Dei ergo sub nulla ratione potest aliquod nomen dici univoce de Deo et creaturis... Creatura est per se effectus Dei non solum secundum determinatam rationem entis, sed etiam secundum ipsam rationem entis ut sic prout in creatura reperitur: nullo enim modo supponitur in creatura ad actionem Dei, sed secundum omnem illam manat et pendet a Deo" *(ib.,* n. 7).

Y después nos declara más cómo la criatura y el criador se diferencian en la misma razón común de ser: "quia in Deo ratio entis talis est ut includat essentialiter et unite omnem perfectionem entis. Unde ipsamet ratio entis prout in Deo est essentialiter includit rationem, substantiae, sapientiae, iustitiae, atque adeo (quod praecipuum est) includit essentialiter ipsum esse omnino independens et a se, cum tamen e contrario in creatura ipsamet ratio entis sit omnino pendens et ab alio, et in unoquoque ente est limitatum ad certum perfectionis genus. Et ob hanc causam ratio entis dicitur esse in Deo per essentiam, in creaturis vero per participationem. Item dicitur esse in illo quasi totaliter, id est, quasi unite complectens totum ens, in aliis vero quasi divisa per partes: ergo longe inferiori et inadaequati modo reperitur ratio entis in creaturis respectu Dei, et consequenter non dicitur de illis univoce neque secundum eandem omnino rationem: nam si Deus et creatura definirentur aut aliquo modo describerentur, longe alia ratione inveniretur Deus esse ens quam creatura" *(D. M.,* 28, III, 8).

Este es el argumento mismo de Santo Tomás, que Suárez hace completamente suyo. Y más adelante, dando su juicio sobre su valor, dice que es un argumento apodíctico para probar la diferencia que hay entre Dios y la criatura en la misma razón de ser, y que esa diferencia en la misma razón de ser es de prioridad y de posterioridad, de origen del ser y de emanción y participación del ser. "Creatura essentialiter est ens per participationem eius esse quod in Deo est per essentiam et ut in primo et universali fonte, ex quo ad omnia alia derivatur aliqua eius participatio: omnis ergo creatura est ens per aliquam habitudinem ad Deum, quatenus scilicet participat vel aliquo modo imitatur esse Dei, et quatenus habet esse, essentialiter pendet a Deo multo magis quam pendeat accidens a substantia. Hoc igitur modo dicitur ens de creatura per habitudinem seu attributionem ad Deum" *(ib.,* n. 16).

más expresada o determinada. Esto lo podemos ilustrar por la comparación tantas veces aducida: cuando dos magnitudes se diferencian de manera que una sea como ocho y la otra como cuatro, estas determinaciones no son sino la manera de ser de esas magnitudes, y por eso no son cosa distinta de ellas ni con distinción real ni con distinción de razón; son la misma magnitud de los inferiores, pero más determinada y expresada; y eso es lo que sucede en las diferencias de creado e increado; indican solamente el modo de ser de la razón común, y por eso son la misma razón común (164). Esto supuesto, el razonamiento es claro: los inferiores se diferencian por los modos de ser; mas esos modos son el mismo ser; luego los inferiores, o sea Dios y la criatura, se diferencian en la misma razón de ser, no en cosa ajena, y como esas diferencias en que se diferencian los inferiores, tienen orden de prioridad y de posterioridad, luego los inferiores, Dios y la criatura, se diferencian en la misma razón de ser y con orden de prioridad y de posterioridad. Si pues Dios y la criatura son formalmente semejantes en la razón de ser, y en esa misma razón son diversísimos con orden de prioridad y de posterioridad, está virtualmente probada la analogía de atribución intrínseca; una sola razón objetiva, el ser, es aquello en que convienen y aquello en que difieren; luego ella es por sí misma semejante imperfectamente, y por tanto análoga.

§ 2. *Presupuestos lógico-psicológicos; unidad del concepto del ser.*

1. Todos tienen muy bien entendido que la inteligencia de la analogía metafísica del ser en Suárez, como en cualquier otro autor, depende de la manera

(164) *D. M.*, 2, VI, 11.

como entiende la unidad del concepto del ser; por esto es de suma importancia explicar con claridad la mente de Suárez en este punto.

Dos conceptos distingue Suárez, el formal y el objetivo. El formal es el acto de la mente con que se representa algún objeto, y el objetivo es la cosa representada por el formal. Así el acto por el que concibo "hombre" se llama concepto formal, y la razón conocida "hombre" es el concepto objetivo. El hombre real será inglés o español, alto o bajo, varón o hembra; mas no se llama concepto objetivo al objeto con todas sus determinaciones reales, sino solamente aquellas notas que se notifican por el concepto formal, y que son aquí las necesarias para que haya la esencia de hombre; las otras notas pertenecen al objeto material del concepto formal, pero no al concepto objetivo. Propiamente la razón conocida no es concepto, porque no es un acto psíquico de conocer, pero se llama concepto por denominación extrínseca tomada del concepto formal que la notifica (165).

El concepto formal será uno cuando no haya muchedumbre de cosas representadas, sino una, y el concepto objetivo será uno si la cosa notificada por el concepto formal es una y no una muchedumbre de co-

---

(165) "Conceptus formalis dicitur actus ipse seu (quod idem est) verbum quo intellectus rem aliquam se rationem communem concipit... Conceptus obiectivus dicitur res illa vel ratio quae proprie et immediate per conceptum formalem cognoscitur seu repraesentatur... Formalis semper est vera ac positiva res, et in creaturis qualitas menti inhaerens... Semper est res singularis et individua, quia est res producta per intellectum eique inhaerens" *(D. M.,* I, 1).

El concepto formal del ser es uno, realmente distinto y prescindido de los conceptos formales que representan objetos determinados, y además esencialmente distinto de todos ellos: "Dicendum est conceptum formalem proprium et adaequatum entis ut sic esse unum, re et ratione praecisum ab aliis conceptibus formalium aliarum rerum vel obiectorum" *(ib.,* n. 9). Y esto lo repite constantemente, v. c., nn. 10, 11, 14. Y nótese bien que esta distinción real entre el concepto del ser y los otros conceptos se refiere al concepto formal del ser y a los conceptos formales de otras cosas, y no al concepto objetivo del ser y a los conceptos objetivos de otras cosas, como parece haber creído el P. Giacon, *Guill. di Occam.,* pág. 682.

sas; por esta causa ilustramos frecuentemente el concepto formal por el objetivo, y el objetivo por el formal (166).

2. *Concepto formal.* Que el concepto formal sea uno se prueba fácilmente por la experiencia; cuando oímos el nombre ser, la mente no se dispersa en múltiple actividad de representaciones, sino que se recoge y reconcentra en la actividad de representar una sola cosa. La segunda razón está tomada del uso del lenguaje. La palabra ser está destinada a significar una cosa sola, común a todos los seres, y no significa ninguna en particular; mas la significación de las palabras nace del concepto que tenemos en la mente; luego el concepto del ser que tenemos en la mente es un solo concepto, no muchos. Y esta observación es tan evidente y bien fundada que el Ferrariense la admite de plano, aunque disiente en ulteriores explicaciones (167). Y omitiendo otras muchas razones acumuladas por Suárez, se podría preguntar: si el concepto formal del ser no es uno, ¿cuántos son? No hay razón ninguna para decir que son solamente dos, ni cuatro o seis; antes sería necesario decir que son tantos como los inferiores del ser; y ya se ve que esto es contra la experiencia; la conciencia no nos da que tengamos muchedumbre de actos, ni que conozcamos muchas cosas al pensar en el ser (168).

De aquí se entiende que el concepto formal de ser es realmente distinto de los conceptos formales con que se representan otras razones inteligibles más determinadas; el concepto formal que representa al ser

---

(166) «Haec enim tria "conceptus formalis, obiectivus et vox proportionem inter se servant, et ideo ab uno ad aliud saepe argumentamur non quidem vitiosum circulum committendo, sed de unoquoque sumentes quod nobis notius aut ab aliis facilius concessum videtur"» *(ib.*, d. 2, II, 22).

(167) *Ferrar.*, in I C. G. c. 34, nn. XIII-XIV.

(168) *D. M.*, 2, I, 9.

dice relación trascendental a su objeto, y así no puede servir para representar otro objeto (169).

3. *Concepto objetivo del ser. Su unidad.* Suárez hace mención de los que pecan por defecto de unidad y de los que pecan por exceso. Pecan por defecto de unidad los que defienden que el concepto objetivo del ser contiene actualmente a los inferiores, aunque unidos con unidad proporcional, como son Cayetano y el Ferrariense; o los que dicen que se contienen actualmente, pero disyuntivamente, como Soncinas; y los que dicen que se contienen allí, pero sin unión ninguna (170). Los que pecan por exceso de unidad dicen que el ser de tal manera es uno, que prescinde de toda variedad de inferiores y diferencias, de las cuales se distingue "formaliter ex natura rei", como quiere Escoto, o con distinción perfecta de razón como sueñan otros (171).

La sentencia de Suárez contiene las siguientes afirmaciones: *el concepto objetivo del ser es estrictamente uno, y prescindido de los inferiores, pero con precisión y unidad imperfecta a causa de su trascendencia, lo cual hace que su contracción para constituir seres particulares no se deba a una composición metafísica, sino a una mayor expresión de algún ser que se contenía confusamente en el ser.* Expliquemos brevemente estas aserciones.

El ser es uno estrictamente: con esta expresión no quiere decir Suárez, sino que al pensar en el ser aisladamente o predicándolo de algún sujeto, *no se nos notifica* sino una nota simplicísima, que es la aptitud para existir, y no los seres particulares en que se verifica esa razón común. Las razones son las siguientes. La *primera* es porque a un concepto formal uno corresponde una razón inteligible única; mas el concepto formal del ser es uno, como ya se probó, luego también el concepto

---

(169) *Ib.*, n. 10, 11.
(170) 2, II, 4.
(171) *Ib.*, n. 5.

objetivo es uno (172). La *segunda* razón es porque, si el concepto objetivo no contiene una sola razón objetiva, ¿cuántas se representan, y cómo se representan? No se puede decir que se representan dos o cuatro, sino que habría que decir que se representan actual y determinadamente infinitos, lo cual es absurdo. Y lo más extraño es que según la teoría que niega la unidad habría que decir que aun antes de haber adquirido por demostración o por doctrina la idea de Dios, ya mi concepto de ser lo representa actualmente e inmediatamente, puesto que el concepto de ser contiene a todos los inferiores actualmente e inmediatamente y formalmente, aunque implícitamente, como dicen. Y si preguntamos cómo se contienen, no es menos perpleja la respuesta; porque se contendrían copulativamente o disyuntivamente o dispersamente o proporcionalmente, y ya vimos antes los gravísimos inconvenientes que estas respuestas llevan consigo (173). La *tercera* razón es "a priori": todas las cosas reales y positivas, que no son negaciones ni privaciones ni ficciones, convienen en la razón de ser según la totalidad de su realidad; porque "quodlibet aut est aut non est", y, por consiguiente, todo lo que no cae en el miembro del no ser o de la nada, cae en el miembro del ser, y así todas las cosas reales convienen en la razón de ser. *Además* todas las criaturas son intrínsecamente semejantes a Dios, como seres que son por participación o imitación y por dependencia de Dios; por consiguiente convienen con él en la razón de ser. Mas donde hay una conveniencia formal, el entendimiento la puede retener por precisión, luego el entendimiento puede formar un concepto de la razón de ser sin atender a las maneras como está verificada en los particulares, y ese concepto será uno, porque representa o notifica solamente aquello en que convienen, y será trascendental, porque representa la total realidad

(172) *Ib.*, n. 8.
(173) *Ib.*, nn. 8-12.

del ser y, por tanto, también las diferencias en cuanto son ser (174).

4. De aquí se sigue que el concepto objetivo del ser es un concepto *prescindido de los inferiores y de sus diferencias y modos*. Y notemos que para esta precisión del ser no se necesita real distinción entre el ser y sus diferencias, ni tampoco una separación mental, como se separa la materia de la forma o la forma de la materia (175), sino que basta la imperfección del acto de conocer que atiende al ser según aquella conveniencia que tiene con todos los demás, sin atender ni cono-

---

(174) "Dico ergo primo conceptui formali entis respondere unum conceptum obiectivum adaequatum et immediatum, qui expresse non dicit substantiam neque accidens, neque Deum nec creaturam, sed haec omnia per modum unius, scilicet quatenus sunt inter se aliquo modo similia et conveniunt in essendo" *(D. M., 2,* II, 8).

La razón "a priori" es la siguiente: "Omnia entia realia vere habent aliquam similitudinem et convenientiam in ratione essendi; ergo possunt concipi et repraesentari sub ea praecisa ratione qua inter se conveniunt; ergo possunt sub ea ratione unum conceptum obiectivum constituere, ergo ille est conceptus obiectivus entis" *(ib.,* n. 13).

El antecedente primero, o sea que todos los seres reales convienen en la razón de ser, lo prueba de dos maneras: primera manera: "nam sicut ens et non ens sunt primo diversa et opposita, propter quod dicitur esse primum principium omnium "quodlibet esse vel non esse", ita quodlibet ens habet aliquam convenientiam et similitudinem cum quolibet ente; maiorem enim convenientiam invenit intellectus inter substantiam et accidens quam inter substantiam et non ens seu nihil". *La segunda manera es:* "creatura etiam participat aliquo modo esse Dei, et ideo dicitur saltem esse vestigium eius propter aliquam convenientiam et similitudinem in essendo: qua ratione ex esse creaturae investigamus esse Dei, et similiter ex esse accidentis esse substantiae".

La primera consecuencia, o sea que se puede retener por la precisión aquella razón en que todos convienen, se prueba de diversas maneras: «"tum" quia omnia entia sub illa ratione et convenientia sunt cognoscibilia; "tum" etiam quia hac ratione aliae res quae habent inter se convenientiam sunt cognoscibilia; "tum" etiam quia hac ratione aliae res quae habent inter se convenientiam aliquam, sub ea concipiuntur unite et coniunctim, magis autem vel minus pro ratione maioris vel minoris convenientiae: "tum" denique quia in re est fundamentum sufficiens ad hunc modum concipiendi et in intellectu non deest virtus et efficacia ad huiusmodi conceptionis modum, nam est summe abstractivus et praecisivus rationum omnium». Concedida esta consecuencia, las demás fluyen: porque si podemos por la precisión retener esa razón de ser en que todos convienen, habrá un concepto objetivo que la represente, y ese concepto objetivo será el concepto objetivo del ser en cuanto tal *(ib.)*.

(175) *D. M., 2,* VI, 10.

cer, ni tener noticia de las maneras particulares como se verifica en la realidad (176). Pues bien, en este sentido el ser prescinde estrictamente de todos los inferiores; porque prescindir de ellos es no conocerlos, no tener noticia de ellos determinada y particularmente, sino sólo en cuanto son ser; mas el concepto formal no notifica ningún ser particular, sino sólo aquello en que son entre sí semejantes según la totalidad de sus realidades, luego el concepto objetivo del ser es estrictamente prescindido de los inferiores y diferencias (177).

5. *Establecida la unidad y precisión del concepto del ser, se entienden fácilmente algunos corolarios que de aquí se derivan:*

El primer corolario es que ni el nombre del ser ni el concepto del ser contienen actualmente a las diferencias y modos del ser. Porque contenerlos actualmente de cualquier modo que sea, es conocerlos por el concepto formal que representa la razón del ser; si no se noti-

---

(176) d. 2, II, 15, III, 13.

(177) "Dico secundo hic conceptus obiectivus est secundum rationem praecisus ab omnibus particularibus seu membris dividentibus ens, etiamsi sint maxime simplices entitates" *(D. M.*, 2, II, 14).

"Ex his infero primo in hoc conceptu entis obiectivo et sic praeciso non includi actu modos intrinsecos substantiae vel aliorum membrorum quae dividunt ens"... *(ib.*, n. 20). "Secundo infertur hanc vocem "ens" non significare inmediate substantiam vel accidens aut alia genera seu entitates simplices secundum proprias rationes earum, sed conceptum obiectivum entis ut sic, et ratione illius genera seu entitates in quibus in reipsa existit"... *(ib.*, n. 21) "Ultimo sequitur ex dictis ens non solum dicere conceptum unum et praecisum prout absolute abstractum consideratur, sed etiam prout comparatur ad inferiora ut de eis praedicetur vel existens in eis consideretur"... *(ib.*, n. 32). "Quando autem dicitur hic conceptus etiam ut praecisus comparari ad inferiora eisque attribui, non est sensus quod secundum eam praecisionem seu denominationem attribuatur inferioribus, sed solum quod ratio illa sic concepta ad inferiores comparata in omnibus illis inclusa inveniatur. Quorcirca si non fiat illa reduplicatio de ratione entis ut praecisa, sed simpliciter sit sermo de ratione entis praecise concepta, verum est rationem illam esse in inferioribus et in eis omnino et intime includi et nihilominus ratione praescindi, quamvis in re non sit praecisa" *(ib.*, n. 33).

De aquí, sin embargo, no se deduce la univocidad del ser: "quia ad univocationem non sufficit quod conceptus in se sit aliquo modo unus, sed necesse est ut aequali habitudine et ordine respiciat multa, quod non habet conceptus entis" *(ib.*, n. 34).

fican de ninguna manera por el concepto, en vano se dice que los contiene actualmente; mas por el concepto formal del ser no se notifican variedad de diferencias y modos, luego éstos no se contienen actualmente en el concepto del ser (178). Es cierto que la cosa representada, que es el ser, en la realidad no es una cosa sola, sino muchas y diversísimas; mas como todas ellas según la totalidad de sus realidades son semejantes en la razón de ser, y el entendimiento retiene por la precisión esta sola conveniencia, por eso el concepto no contiene mas formalidad que la del ser, aunque todas las realidades y formalidades del objeto están en ese concepto en cuanto son ser (179).

Si pues el ser no contiene a los inferiores actualmente, ¿cómo los contiene? ¿Sólo potencialmente? Mas esto será hacer al concepto del ser, unívoco. A esto se responde que un concepto contiene a sus inferiores potencialmente de tres maneras: o con potencia de predicación, o con potencia de determinabilidad por composición, o con potencia de determinabilidad por modo de mayor expresión. Es evidente que el ser contiene a todos sus inferiores en potencia de predicación, porque se puede predicar de todos y cada uno, diciendo v. c. con toda verdad que Dios es ser, Pedro es ser, etcétera. También es evidente que el ser contiene a sus inferiores en potencia de determinabilidad; el ser común se puede determinar a significar la sustancia añadiendo la conveniente determinación al ser, con lo que obtendremos la razón inteligible "ens per se". Mas esta determinabilidad no es por verdadera composición metafísica, porque para esto sería necesario que las diferencias o modos añadidos no se definieran formalmente por la razón de ser, lo cual aquí no sucede, a causa de la trascendencia del ser (180).

---

(178) *Ib.*, n. *22.*
(179) *Ib.*, et VI, 10.
(180) d. 2, V-VI.

El segundo corolario es que el término y el concepto del ser significan inmediatamente una razón común a todos los seres, y sólo mediatamente significa a los particulares. En efecto el término y el concepto objetivo no significan ni contienen sino aquello que nos es dado por el concepto formal; mas el concepto formal no nos da ni notifica sino la razón común de ser, luego esta sola representa y significa. A los seres particulares los representa mediatamente, en cuanto que materialmente la razón significada no es sino muchedumbre en la realidad; mas de esa muchedumbre el concepto no da absolutamente ninguna noticia particular, antes para eso será necesario añadir ciertas determinaciones, que si bien no son sino ser, sin embargo son el ser más determinado (181).

El tercer corolario es que el ser mantiene su unidad y su precisión imperfecta, no sólo cuando se considera aisladamente, sino también cuando se compara con los inferiores y aun cuando se predica de ellos. Si el ser se considera aislado, entonces no aparece en él ninguna diversidad o multiplicidad, como ya queda probado. Y no menos conserva su unidad en la predicación. Cuando decimos "el Creador es ser, la criatura es ser, la sustancia es ser, el accidente es ser", es evidente que el contenido conceptual conocido en cada una de estas predicaciones no varía, como lo demuestra palpablemente la consideración siguiente: si no conociéramos, por otra parte, la diversidad de los seres de que se predica la razón de ser, por sola esta predicación no sabríamos si se trata de sujetos distintos o qué diferencia hay entre ellos (182).

6. *Después que Suárez ha expuesto cómo el ser es uno y prescindido de los inferiores, añade que esa precisión no es real sino de razón.* A Escoto se le atribuye la doctrina de que el ser prescinde de las diferencias y

(181) d. 2, II, 21-22.
(182) *Ib.*, nn. 32, 33.

modos con una precisión o distinción formal *ex natura rei,* la cual es anterior a toda intervención del entendimiento. Mas esta distinción es absurda; *primeramente* porque en este caso el ser prescindido realmente de todas sus diferencias sería una cosa real y concreta, la cual, sin embargo, en sí no sería ni creada ni increada, ni sustancia ni accidente, lo cual es muy absurdo (183); y en *segundo lugar* porque las diferencias que contraen la razón de ser en la realidad no serían ser, y así ni constituirían seres reales ni diferentes ni distintos entre sí; estaríamos en pleno monismo ontológico (184). *Por fin* esta distinción habría de aplicarse a Dios, y su ser sería distinto de todas sus diferencias con las criaturas, y así Dios sería compuesto (185).

7. *Establecida ya la unidad y precisión puramente mental del ser, es necesario determinar bien su contenido. Sabida es la discrepancia de opiniones que hay en esta parte.*

Avicena pretende que el ser (el ente) es la existencia en cuanto que es un accidente absoluto de la sustancia o esencia. Esta sentencia la rechazan comúnmente los escolásticos. El ente significa no solamente la existencia, sino también la esencia; además la existencia no es accidente de la esencia, sino la actuación sustancial de ella; y por fin la razón de ser no convendría a Dios, en quien la existencia no es un accidente de la esencia (186).

Cayetano dice que el ser (el ente) es la esencia en cuanto existente actualmente. También esta sentencia es desechada comúnmente. Porque en esta explicación el ser no convendría esencialmente a las criaturas, sino solamente a Dios; además el ser se predica también de

---

(183) d. 2, III, 8.
(184) *Ib.*, n. 9.
(185) *Ib.*, n. 10.
(186) d. 2, IV, 1, 2.

los posibles, los cuales, sin embargo, no tienen esencia actual (ib.).

Algunos escotistas, comentando la sentencia de Escoto, atribuyen a éste una sentencia singular. El contenido del ser común es solamente la existencia prescindida de toda determinación cualitativa que le pudiera venir de una esencia. Y como está prescindido tan expresamente de toda diferencia, no contiene ninguna diferencia o diversidad de seres, ni siquiera confusamente e indeterminadamente bajo la razón de ser, ya que éste significa solamente la existencia sin diferencias algunas, y la existencia sin diferencias algunas no puede contener diversidad alguna ni siquiera confusamente. Es lo que se ha llamado el ente desesenciado. (S. Belmond: "Essai de synthèse philos. du scotisme", en *France franciscaine,* 1933, pág. 83). Este concepto así formado es unívoco, porque no contiene ni siquiera confusamente las diferencias, pero nos parece quimérico, porque la existencia no adquiere sentido alguno si no es por la referencia a la esencia a la cual actúa. Así como el movimiento separado mentalmente de todo móvil sería un concepto quimérico e imposible, porque el movimiento no tiene sentido sino como actuación de un móvil, del mismo modo una existencia separada mentalmente de toda esencia carecería de sentido y sería un seudoconcepto, un concepto imposible.

El P. Santeler ha llegado a un concepto del ser más abstracto aún que el concepto escotista. Dice que el ser (el ente) no puede significar la esencia, porque entonces quedaría fuera de su extensión la existencia. Tampoco puede significar la existencia, porque entonces quedaría fuera de su extensión la esencia, de la cual se predica, sin embargo, el ser, aunque no exista, como se ve en los posibles. Por consiguiente, ha de significar una razón superior a la esencia y a la existencia, una razón más abstracta que ambas. Y esta razón superior es la oposición a la nada, la no-nada. Y la razón es porque

así la esencia como la existencia se oponen al ser y son no-nada, y, por otra parte, no pueden convenir en ninguna otra noción; luego el ser que ha de abarcar a todo lo que es opuesto a la nada ha de significar no-nada (*Zeitscrhrift f. Kat. Theol.*, 55, 1931, 23-24). Como se ve esta sentencia pone un concepto mucho más abstracto del ser que la sentencia escotista; porque según ésta el ser significaba la existencia desesenciada, mas en la sentencia del P. Santeler el ser no significa la esencia ni la existencia, sino algo superior y más abstracto que ambas cosas. Y lo más extraño es que Santeler atribuye su sentencia al P. Suárez, en la Metafísica, d. 2, sección IV, núms. 7-8.

Mas esta sentencia de Santeler parece absurda. Una noción que prescinde de toda esencia es indiferente para tener esencia o no tener ninguna esencia, y una realidad que no fuera esencia, sería una quimera, y por esta causa la misma existencia tiene su esencia. Asimismo una noción que prescinde en absoluto de la existencia actual o posible, es indiferente para ser apta para existir o ser inepta para existir; y una cosa que fuera inepta para existir no sería ser ni realidad alguna, sino pura quimera. El P. Suárez jamás ha enseñado esta sentencia, sino la contraria, como veremos en seguida. Lo que el P. Suárez discute en el lugar señalado por el P. Santeler es si hay una noción superior al ser como nombre y al ser como participio, y dice que no, antes el ser como nombre es la noción superior en que conviene así el ser como participio, o sea el ser existente y el ser posible.

El P. Suárez, para poner claridad en las confusiones de ciertos autores, distingue entre ser (ente) como participio y ser como nombre. El ser como participio es la esencia actualmente existente; y en este sentido el ser no es una noción trascendental, ya que quedan excluídas las esencias posibles, ni es un predicado esencial, ya que las criaturas no existen por virtud de su misma esencia, sino en virtud de la potencia increa-

da (187). El ser como nombre es la esencia apta para existir o esencia real, ya exista actualmente, ya no exista actualmente, y ya sea apta para existir con una existencia distinta de la esencia con distinción real o de razón, ya con una existencia que de ninguna manera se distinga de la esencia (188).

El ser como nombre se divide en ser actual y ser posible. El ser como nombre no significa determinadamente el ser que existe, porque esta es la significación del ser como participio; ni tampoco significa el ser que no existe pero puede existir, porque esta es la significación del ser como posible. El ser como nombre es más común y abstracto que ambos, no porque no signifique la esencia como apta para existir, sino porque no determina si la existencia es actual o posible.

Con eso queda resuelta una cuestión que preocupa al P. Santeler: ¿qué relación guarda el ser común con el ser actual? ¿El ser existente o como participio es equívoco con el ser común, o es un miembro de una división en que el ser común sea superior a todos los miembros? La respuesta la da el P. Suárez en el lugar señalado por Santeler: el ser común es la razón comunísima, que ulteriormente se divide en ser posible y ser actual (189).

Mas ¿qué significa este ser comunísimo? ¿Es la existencia desesenciada de los escotistas? ¿Es la nonada, que prescinde así de la esencia como de la existencia del P. Santeler? Nada de eso. Es la esencia real:

---

(187) "Dicendum est enim primo sumpto ente in actu prout est significatum illius vocis in vi participii sumptae, rationem eius consistere in hoc quod sit aliquid actu existens, seu habens realem actum essendi seu habens realitatem actualem, quae a potentiali distinguitur, quod est actu nihil" *(D. M., 2,* IV, 4).

(188) "Dico secundo, si ens sumatur prout est significatum huius vocis in vi nominis sumptae, eius ratio consistit in hoc quod sit habens essentiam realem, id est, non fictam nec chimaericam sed veram et aptam ad realiter existendum" *(ib.).*

(189) "Unde tandem intelligitur ens praecise sumptum ut in vi nominis significatur, proprie dividi posse in ens actu et ens in potentia" *(ib.,* n. 11).

no es ni la esencia sola, ni la existencia sola, sino la esencia apta para existir, o sea la esencia real. Y explicando más ambos conceptos ordenados en esta descripción del ser, dice Suárez que *esencia* es cualquier nota quidditativa que no diga en sí contradicción, y que sea capaz de algún efecto real, aunque el efecto sólo sea el de causa formal; y *real* será la esencia si es apta para existir actualmente. La esencia podrá existir o no existir, pero es apta para existir actualmente y físicamente; si carece de la nota quidditativa, ya no hay ser, ente; si carece del orden a la existencia real, actual y física, tampoco habrá ser, ente, sino quimera y ficción. Por donde se ve cuán lejos anda Suárez de la vacuidad del concepto del ser que algunos le atribuyen. Le parece absurda la vacuidad de Santeler, que despoja al ser de esencia y de existencia; y no menos le parece absurda la vacuidad escotista, por la que el ser sería solamente la existencia desesenciada. El ser para Suárez contiene la esencia y la existencia; y como todos los seres y todas sus diferencias y modos y cualquier manera de diversidades reales han de tener su esencia y su existencia, por eso bajo la razón comunísima de ser se contienen todos los seres y todas sus diferencias y modos como fundidos bajo este aspecto comunísimo de la realidad (190).

8. *Mas no basta haber asentado la unidad del ser y su precisión de los inferiores y su contenido; es necesario resolver la gravísima aporia que siempre ha agitado las mentes desde que existe la reflexión filosófica.*

Si el ser prescinde de los inferiores y de sus diferen-

---

(190) Explicando más qué significa la "quidditas realis" propia del ser en cuanto que prescinde del actual y del posible, dice así: "Quod ero essentia aut quidditas realis sit, intelligi non potest sine ordine ad esse et realem entitatem actualem; non enim aliter concipimus essentiam aliquam quae actu non existit esse realem, nisi quia talis est ut ei non repugnet esse entitaem actualem, quod habet per actualem existentiam. Quamvis ergo actu esse non sit de essentia creaturae, tamen ordo ad esse vel aptitudo essendi est de intrinseco et essentiali conceptu eius; atque hoc modo ens praedicatum est essentiale" *(ib.*, n. 13).

cias, entonces de éstas podemos preguntar: ¿son ser o no son ser? Si no son ser, no pueden constituir seres reales diversos ni distintos unos de otros, y así estaremos en pleno monismo ontológico y en pleno panteísmo de Xenófanes y de Parménides. Si son ser, entonces preguntamos: ¿son ser y nada más que ser, o son ser y algo además de ser? Si solamente son ser y nada más que ser, entonces no pueden determinar al ser común, porque son tan indeterminadas como él, y así estamos de nuevo en el monismo. Si son ser y algo más, de este algo más volvemos a hacer todas las preguntas anteriores: o es ser o no es ser; si no es ser, no puede determinar a las diferencias a que sean algo determinado, y así no pueden determinar al ser común; si son ser, de nuevo preguntaremos si son solamente ser o son ser y algo más; y así sucesivamente hasta que, necesariamente, terminemos en algo que no sea ser, y esto no podrá determinar y multiplicar al ser común, o que sea ser y algo más, y entonces tendremos que admitir el proceso infinito, lo cual equivale a hacer ininteligible la contracción del ser a alguna manera particular de ser, y admitir el monismo. Es, pues, una aporia gravísima la que se suscita a propósito de la precisión del ser respecto de sus diferencias, y cuya solución es urgentísima para todos los que se interesan por los problemas metafísicos (191).

La solución de esta aporia la dará la teoría de la trascendencia del ser y de su contracción por mayor expresión de algún ente que estaba contenido bajo la razón confusa e indeterminada de ser.

La trascendencia del ser nos dirá que las diferencias son ser y nada más que ser, porque todas ellas se definen por el ser y nada más que por el ser, no por cosa distinta del ser: por donde se entiende que las diferencias son algo real y no ficticio. La doctrina de la con-

---

(191) *D. M.*, 2, II, 2; VI, 5.

tracción por mayor expresión de algún ente que ya se contenía bajo la razón confusa indeterminadamente como ser, nos explicará cómo las deferencias, aunque son ser y solamente ser, son capaces de determinar el ser a maneras particulares de ser y de multiplicarlo de infinitas maneras: porque si bien son solamente ser, son el ser más determinado, y no el ser común.

De esta manera queda perfectamente resuelta la aporia. Y estos puntos en que se basa la solución y que han sido tan brevemente insinuados los vamos ahora a explanar más detenidamente.

9. *Trascendencia* del ser. El ser trasciende a todos los inferiores y a todas sus diferencias y modalidades.

Ante todo hemos de admitir la verdad de nuestras experiencias e intuiciones de nuestra razón y discurso. Por todos estos medios nos consta que hay multitud innumerable de seres y diferencias esencialísimas entre ellos. Existe Dios y las criaturas, y éstas se dividen en sustancias y accidentes, y cada uno de estos miembros últimos se subdivide en clases innumerables.

Esto presupuesto preguntamos si las diferencias que distinguen y multiplican esta innumerable multitud y diversidad de seres, son también ser o no son ser.

Una teoría atribuída a Escoto defiende que no son formalmente ser ni las diferencias últimas, ni los modos intrínsecos con que el ser se determina a los diez géneros o categorías, ni las propiedades del ser. Mas el P. Suárez dice que tales diferencias, modos y propiedades son ser, y solamente ser.

Son ser, porque, de lo contrario, no constituirían seres reales ni seres distintos unos de los otros, ni tendrían efectos reales; todo lo cual es falso. Porque consideremos las diferencias de sustancia y accidente; si convienen en el ser, y difieren en la perseidad y en la inaliedad, y estas diferencias son nada, entonces la sustancia no sería *real* en cuanto sustancia, porque la perseidad por la que se constituye formalmente en el

ser de sustancia es nada, y lo mismo se diga del accidente. No se *distinguirían* entre sí, porque se distinguirían únicamente por la perseidad o por la inaliedad, y estas cosas son pura nada, lo cual equivale a decir que se diferencian en nada o que no se diferencian. No tendrían *efectos reales;* por lo menos no serían reales los efectos formales de constituir la sustancia o el accidente, ya que estas diferencias son nada (192).

Además, si tales modos y diferencias son reales, y sin embargo no son ser, entonces no falta nada al ser para ser un género, porque será una razón común que se predica esencialmente de muchas cosas esencialmente diversas, a las cuales se determina por diferencias reales que no se definen formalmente por el ser: ahora bien, que el ser sea género no lo admite Escoto ni ninguno de los escolásticos notables, y, por tanto, es una argumentación que por lo menos "ad hominen" debe valer (193).

Y son solamente ser; porque si fueran ser y algo más que ser, de ese algo más se podría preguntar, del mismo modo, si es ser o no es ser; y si se dice que no es ser, no puede constituir diferencias reales; y si es ser y de nuevo algo más, se admite el proceso infinito en el orden de determinantes y determinables, lo cual es hacer imposible la *determinación y diversidad* de los seres; y si es ser y nada más que ser, entonces se admite la solución que estamos defendiendo, a saber: que las diferencias son ser y nada más que ser, porque cada uno de los seres y cada una de sus diferencias y modos positivos, según la totalidad de su realidad, se ha de

---

(192) "Dicendum est ergo ens in quantum ens intrinsece includi in omni ente, et in omni conceptu positivae differentiae aut modi entis realis..." (d. 2, V, 16). "Ratio autem a priori conclusionis iam etiam tacta est, et sumitur ex ratione entis supra explicata, quae est habere essentiam realem, in quo non includitur quod illa essentia sit perfecta vel imperfecta, integra vel partialis, sed solum quod realis sit; hoc autem necesse est includi in omnibus rebus et modis seu differentiis realibus" *(ib.,* n. 17).

(193) *D. M., 2,* V, 10.

definir por el ser y nada más que por el ser; y por más que se añadan determinaciones particulares y diferencias, y por más que disten entre sí infinitamente como distan la sabiduría creada e increada, todas estas diferencias son alguna realidad positiva y se han de definir por el ser y no por cosa distinta del ser (194).

Y de aquí se desprende que el ser trasciende formalmente a todos los inferiores y a todas las diferencias y modalidades. Porque la trascendencia del ser no significa sino que el ser está embebido de tal manera en las diferencias, que éstas se definen esencialmente y directamente por el ser; y ya hemos visto que las diferencias y modalidades del ser se definen directa y formalmente por el ser, porque son esencialmente ser y nada más que ser.

A continuación pondremos los corolarios que se desprenden de la trascendencia y que de alguna manera conducen a la solución de la aporia propuesta y a fundamentar la analogía metafísica del ser.

10. *El primer corolario es que la precisión del ser y de sus diferencias es solamente confusiva y no mentalmente separativa.*

Para cuya inteligencia es necesario advertir lo que es precisión en general y sus clases.

Precisión en general es no considerar una cosa que está identificada o íntimamente unida con la otra que se conoce. Puede ser precisión real y mental, y la mental puede ser separativa y confusiva: explicaremos todos estos términos.

Precisión real se da cuando se considera una cosa y no se considera otra realmente distinta que está íntimamente unida con la primera; así algunas veces se dice que consideramos el alma prescindiendo del cuerpo con que está unida.

Precisión mental se llama cuando la razón retenida

---

(194) *D. M.*, 2, VI, 2.

por la precisión es idéntica realmente con aquélla cuya consideración se omite. Y, como decíamos, puede ser mental separativa y mental confusiva.

La precisión mentalmente separativa es aquélla en que la parte omitida se distingue con distinción mutua de razón de la parte retenida por la precisión; tal es la precisión genérica o específica. La diferencia individual se identifica realmente con la razón específica, y la razón diferencial con la razón genérica: mas como la diferencia no se define por la razón común, se llama mentalmente separativa (195).

La precisión mental confusiva se da cuando las diferencias no consideradas se definen por la razón común, aunque la razón común no se define por las diferencias; en este caso habrá distinción no mutua, como se ve. Se llama confusiva porque no consiste en separar o en omitir ninguna razón inteligible, sino en considerar la cosa fundiendo todas sus determinaciones y diferencias en la razón de ser, y así se retiene una razón común en que convienen todos los seres. Esta precisión necesita una declaración más detenida.

En esta precisión *no hay omisión de ninguna razón inteligible,* porque todas las razones inteligibles que podamos descubrir de cualquier modo que consideremos la cosa, son ser y se definen esencialmente por la razón de ser; y como el ser común contiene "actu" todo aquello que se define formalmente por la razón de ser, por eso forzosamente contiene a todas esas razones inteligibles sin omitir ninguna; mas como, por otra parte, el ser, a causa de su unidad y de su precisión, no notifica ninguna de las diferencias en particular, quiere decir que se contienen en la razón común confusivamente en cuanto que todas las razones inteligibles allí existentes se han fundido en la razón de ser, en la cual conviene este ser con todos los demás seres. O, de otra manera, el

---

(195) *D. M.*, 2, II, 15.

ser está embebido formal y esencialmente en las diferencias, luego si el ser prescindiese por separación mental de las diferencias, el ser prescindiría del ser, prescindiría de sí mismo, ya que no hay más ser que el que hay en las diferencias e inferiores, lo cual sería una contradicción.

De aquí se entiende que si la precisión confusiva no consiste en separar mentalmente ninguna razón inteligible, solamente consistirá en la manera *indistinta o confusa* con que el *concepto formal* conciba un ser cualquiera; en la precisión confusiva contempla todo el ser sin omitir nada de la realidad, más solamente lo contempla muy indistintamente en cuanto que todo lo que hay en él es formalmente ser de cualquier manera que se considere su realidad, y en cuanto que en esta razón es semejante con todos los demás seres y diferencias y modos de ser (196).

11. *El segundo corolario que se deriva de la trascendencia del ser es que la unidad del concepto objetivo del ser es una unidad imperfecta.* Esto se prueba A) por la trascendencia del ser y por la manera cómo

---

(196) "Secundo quia hoc modo salvatur optime quomodo suprema genera dicant conceptus simpliciter simplices, et nihilominuspossit ab eis abstrahi conceptus entis per solam praecisionem intellectus, quae non consistat quasi in separatione unius ab alio, scilicet formalis a materiali vel materialis a formali ut fit in abstractione generis a differentia, sed quae consistat in cognitione aliquo modo confusa, qua consideratur obiectum non distincte et determinate prout est in re, sed secundum aliquam similitudinem vel convenientiam quam cum aliis habet, quae convenientia in ordine ad conceptum entis est in rebus secundum totas entitates et modos reales earum, et ideo confusio seu praecisio talis conceptus non est per separationem praecisivam unius ab alio, sed solum per cognitionem praecisivam conceptus confusi a distincto et determinato."

A continuación prueba la necesidad de tal modo de precisión.

"Praecisio quasi formalis per exclusionem unius gradus ab alio non habet locum in ente propter illimitationem suam et transcendentiam, et quia convenientia in qua fundatur eius conceptus aeque est in tota entitate secundum se totam; ergo solum potest in ente habere locum altera praecisio per confusionem conceptus" *(ib., 2,* VI, 10; Gardeil, *Rev. Neos. Phil.,* 1911, págs. 93-96).

éste se prescinde de sus inferiores, y B) en segundo lugar por testimonios claros y manifiestos de Suárez.

A. Un concepto tiene una unidad imperfecta cuando está embebido esencialmente en las diferencias; porque en este caso no puede dejar fuera de sí las diferencias, sin dejar fuera de sí a sí mismo; mas según lo demostrado en la trascendencia, el concepto del ser se halla embebido formalmente y directamente en las diferencias, luego no puede prescindir perfectamente de ellas (197).

Y también de esta otra manera puede demostrarse lo mismo. El ser contiene confusamente bajo la razón de ser todo lo que se define por la razón de ser; mas las diferencias se definen directa y formalmente por la razón de ser, luego éste contiene a todas las diferencias bajo la razón comunísima de ser, y no bajo la razón expresa de tal ser determinado. Por consiguiente la unidad del ser es muy diferente de la unidad de los conceptos genéricos y específicos. En éstos la unidad es perfecta, y si varían en los inferiores, no es por la razón común, sino por diferencias ajenas; no por sí mismas, sino por cosas diversas de ellas.

Y no se dice imperfectamente uno porque en él aparezca variedad alguna de inferiores o de diferencias, sino porque bajo el mismo contenido conceptual se contienen todas las diferencias indeterminada y confusamente, y porque en cada inferior abarca bajo la razón confusa de ser toda la realidad de ellos, la cual es diversísima.

Se dirá que no hay ninguna diferencia entre la unidad del género y la del ser; porque si la unidad del ser es imperfecta, lo mismo hay que decir de la unidad del género; o si la unidad del género es perfecta, lo mismo habrá que decir de la unidad del ser. En efecto, la razón genérica *animal o sensitivo* contiene a todas las es-

---

(197) *D. M.*, 28, III, 21; d. 32, II, 15.

pecies de mamíferos y no mamíferos, de vertebrados e invertebrados, acuáticos, terrestres y aéreos, etc., y así en la precisión el ser no se diferencia de las demás razones comunes.

Mas hay una gran distancia entre el concepto del ser y los conceptos genéricos, porque las diferencias específicas no se definen por la razón genérica: y así lo cuadrúpedo o bípedo no se define por animal, y no hay contradicción en que la razón común de animal deje fuera mentalmente cosas que no son formalmente nada de animalidad; muy al contrario sucede en el ser: las diferencias se definen formalmente por la razón de ser, y así sería una contradicción que la razón común de ser dejara fuera las diferencias, porque entonces el ser dejaría fuera de sí al ser. Y de aquí se derivan otras diferencias entre el género y la razón de ser: porque el género no se diversifica en los inferiores por sí mismo, sino por razones ajenas a la razón común, y por el contrario el ser se diversifica en los inferiores por sí mismo, ya se considere en su razón confusa, ya en su razón determinada; porque en su razón confusa, como quiera que abarca toda la realidad de los inferiores, y éstos son diversísimos, luego el concepto del ser por sí mismo se verifica de muy diversa manera en los inferiores; y en su razón determinada y contraída, las diferencias añadidas a la razón común no serán cosa distinta del ser, sino el ser más expresado. Y por el contrario el género se contraerá por razones ajenas a la razón común: la diversidad no nacerá de sí mismo, sino de cosas sobreañadidas.

Se insistirá que por lo menos hay perfecta igualdad entre el ser y la razón genérica en no notificar las diferencias e inferiores en que se verifican: ni el ser da a conocer la sustancia o el accidente, ni la razón genérica de animalidad da a conocer ninguna de las especies animales en que se verifica.

Es verdad que en eso hay perfecta igualdad, y no

hay que buscar en esto la diversidad entre el concepto del ser y de las otras razones comunes genéricas o específicas; pero, en cambio, las diferencias mencionadas en la dificultad anterior permanecen y son las esenciales; a saber: el concepto del ser por sí mismo se variará en los inferiores, y la contracción o diferenciación de los seres nacerá del ser mismo y no de diferencias ajenas; con lo cual nunca habrá el peligro de predicar el ser de Dios y de las criaturas con igualdad, como se predica con igualdad la razón genérica de sus inferiores.

B. *Pero además de esta deducción evidente de la trascendencia abundan los documentos en que Suárez afirma que la unidad del concepto del ser es imperfecta.*

Se le objeta que el concepto del ser no puede ser uno, porque la sustancia y accidente no son tan semejantes en la razón de ser como las sustancias entre sí y los accidentes entre sí, lo cual justifica que haya un concepto uno de sustancia y otro de accidente, y no justifica que haya un concepto uno para el ser en cuanto tal.

Y responde que de aquí se sigue que el ser no tiene *tanta unidad* como el concepto de sustancia, o el de accidente, pero no se sigue que no tenga *alguna unidad,* la suficiente para que se tenga un concepto objetivo uno del ser (198).

Al terminar la prueba de la analogía intrínseca del ser dice que si se considera la diversidad con que el mismo concepto del ser se verifica en los inferiores, se verá en seguida la gran distancia que separa el concepto del ser de los conceptos unívocos.

Algunos quieren que el concepto del ser se llame unívoco, por lo menos lógicamente; y aunque el senti-

(198) "Quod autem haec convenientia non sit tanta quanta est inter substantias vel accidentia inter se in propriis rationibus, ad rem praesentem nou refert, nam ad summum concludit unitatem conceptus entis non esse tantam, non vero quod non sit aliqua et sufficiens ad praecisionem conceptus obiectivi secundum rationem" *(D. M., 2,* II, 17).

do de esta expresión explicado correctamente le parece aceptable, y ha de ser aprobado por los más rígidos tomistas, sin embargo él no quiere adoptar tal modo de hablar, porque el concepto del ser no es idéntico ni uniforme en los inferiores, y el término de univocidad lógica daría ocasión a los incautos para creer que el concepto del ser es en los inferiores idéntico y uniforme (199).

Queriendo explicar la analogía del concepto del ser dice que ésta no puede consistir sino en que el concepto objetivo del ser, permaneciendo el mismo en el contenido conocido, sin embargo se verifica en los inferiores con diversidad y con orden de prioridad y de posterioridad (DM. 32, II 14). Y para explicar cómo el concepto análogo del ser se diferencia del genérico dice que el genérico se diversifica esencialmente en los inferiores por diferencias ajenas a la razón común, no por la misma razón común; mas el ser se diversifica en los inferiores por diferencias que incluyen esencialmente la misma razón común, y, por tanto, él, en cierta manera, contiene toda la diversidad que tiene el ser en la sustancia y en el accidente. Y, finalmente, dice que el término ser es análogo porque significa una forma análoga o no uniforme en los inferiores (200).

Por consiguiente, Suárez ha afirmado, en todos los

---

(199) "Si attente consideretur praedicta differentia et modus quo ratio entis in Deo et aliis reperitur, facile intelligetur multum deficere a vera univocatione" *(D. M.*, 28, III, 17).

"Ipsamet ratio communis ex se postulat talem determinationem cum ordine et habitudine ad unum, et ideo, licet secundum confusam rationem sit eadem, sicut est una, nihilominus non est omnino eadem, quia non est ex se omnino uniformis, quam uniformitatem et identitatem requirunt univoca in ratione sua" *(D. M.*, 28, III, 21).

(200) Unde fit hanc analogiam non posse in alio consistere nisi in hoc quod illamet ratio formalis entis non omnino aequaliter et indifferenter descendit ad accidens et substantiam, sed cum quodam ordine et habitudine quam per se requirit, nimirum ut prius sit absolute in substantia et deinde in accidente cum habitudine ad substantiam" *(D. M.*, 32, II, 14). Y lo mismo había dicho en la d. 28, III, 17.

Accedit etiam quod inaequalitas generis prut exsistit in speciebus provenit solum ex differentiis contrahentibus, quae formaliter ac prae-

tonos posibles, que, aunque el concepto del ser es uno y prescindido de los inferiores, porque no notifica sino una razón simplicísima, que es la aptitud para existir, sin embargo ese mismo concepto uno y prescindido es, imperfectamente, uno, porque por sí mismo se diversifica en los inferiores.

Y para explicar de raíz el texto de Suárez sobre esta unidad, propondré, por modo de dificultad, un texto aparentemente en contrario.

Al terminar Suárez su explicación de la unidad del concepto formal, dice que en la analogía metafísica y, por consiguiente, en la analogía del ser se da un concepto formal, que es "simpliciter et absolute in se unum re et ratione formali adaequata", o sea que se da un concepto formal que es en sí mismo uno sin restricciones y absolutamente y además que la razón objetiva representada por ese concepto formal, "re et ratione formali", es también uno en cuanto a la cosa significada (D. M. 2, S. I., n. 11).

Mas en ese sitio no se habla del concepto objetivo del ser, sino solamente del concepto formal, y de él pone en breve resumen lo que había dicho más largamente en toda la sección, que son dos cosas: la primera es que el concepto formal, como no significa sino una nota simplicísima, que es el ser, es realmente distinto de los conceptos formales que representan otras razones objetivas más determinadas que la razón de ser (ib. números 9, 10); la segunda cosa que ha demostrado es que el concepto formal representativo del ser es distinto de los otros, que representan cosas más determinadas, en cuanto a las notas que lo constituyen adecuadamente

---

cise genus ipsum non includunt, solumque consistit in diversis gradibus perfectionis; at vero illi modi quibus ens creatum determinatur ad esse substantiae vel accidentis, intrinsece includunt ipsum ens, et ideo dicitur ens quodammodo ex se habere illam inaequalitatem quam habet in substantia et accidente" *(ib.,* n. 15).

"Unde nomen ideo est analogum quia significat rationem analogam seu non perfecte unam neque aeque indifferentem" *(ib.,* n. 16).

como concepto representativo; porque como quiera que el concepto formal se constituye adecuadamente por su referencia al término representado, si el término representado es diverso, también el concepto formal que lo representa será diverso (ib., n. 11). El concepto de que se habla tiene unidad real, "unum re", cosa que no pertenece al concepto objetivo, y además unidad esencial, "ratione formali adaequata", o sea en las notas constitutivas que le constituyen adecuadamente, que es ser un acto vital representativo de una razón simplicísima; es uno en la realidad y uno en la esencia subjetiva y entitativa (201).

Así que Suárez jamás ha dicho que el concepto objetivo del ser sea "simpliciter et absolute unum", y ha dicho muchas veces que ese concepto es imperfectamente uno; y los que son amigos de formas estereotipadas y querrían que Suárez hubiera dicho que la conveniencia o unidad del ser es "secundum quid", encontrarán esa frase cuando dice que Dios, con ser simplicísimo, es, al mismo tiempo, distintísimo de la criatura, "et principium alicuius conveniantiae analogae et secundum quid cum eadem" (creatura) (DM. 2, III, 16).

12. *El tercer corolario que se deduce de la trascendencia son las relaciones que tiene el ser con las diferencias y viceversa.*

Porque primeramente el ser abarca de una manera confusa e indeterminada toda la realidad de cada uno de los inferiores a los cuales se aplica; porque como quiera que todas las diferencias y variedades son formalmente ser, sería una contradicción decir que quedan fuera del ser (202).

En segundo lugar la razón absoluta y común de ser constituye toda la realidad de las diferencias en cuanto tales; porque cada cosa se constituye intrínsecamente por aquello por lo que se define directa y esencialmen-

(201) *D. M.*, 2, I, 7, 9, 10, 11, 16.
(202) *D. M.*, 2, VI, 7, 10.

te; mas las diferencias en cuanto tales se definen directa y esencialmente por la razón de ser, luego el ser es el constitutivo intrínseco y esencial, no sólo de los inferiores del ser, sino también de todas las diferencias y modalidades de los seres.

En tercer lugar se puede decir inversamente que las diferencias del ser constituyen a los seres, no sólo en la razón de tales seres determinados, sino también en la razón absoluta de ser. Porque si bien cada uno de los inferiores del ser y sus diferencias constituyen determinados seres particulares diversos de otros, sin embargo esas diversidades, por mucho que se particularicen y se determinen, no son sino ser; no son ser y algo más, sino solamente ser; mas la razón absoluta de ser se constituye por aquello que es ser y nada más que ser, luego las diferencias constituyen al ser no sólo en la razón determinada de tales seres, sino también en la razón absoluta de ser (203).

13. *El cuarto corolario que se deriva de la trascendencia del ser es su contracción por modo de mayor expresión, y no por añadidura de otra noción con la que forme composición metafísica.*

Una razón común no se puede restringir o contraer a significar uno de sus inferiores determinadamente, si no es añadiendo ciertas determinaciones características de uno de los inferiores y ajenas a los demás. Así la razón común de animal no se puede contraer a significar el hombre, si no es añadiendo la determinación o diferencia de racional; y el mismo ser no se puede contraer a significar determinadamente la sustancia, si no es añadiendo al ser la razón de perseidad, y así tendremos el "ens per se" o sustancia.

La contracción se puede hacer por composición o por mayor expresión de un ser contenido indeterminadamente bajo la razón común de ser.

---

(203) *D. M.*, 28, III, 21.

La composición se da cuando la diferencia prescinde de la razón común y viceversa: porque para que haya composición es absolutamente necesario y suficiente que haya varias partes unidas, de las cuales la una no es la otra, sino que se distinguen mutuamente por lo menos con distinción de razón.

La mayor expresión de un concepto se da cuando la determinación o diferencia que se añade se define por la razón común; en este caso el inferior que resulta de añadir a la razón común una determinación particular no consta de dos partes, sino de una sola, ya que la diferencia añadida no es distinta de la razón común, sino que es la misma razón común y por ella se define: será la razón común más expresamente determinada y particularizada, mas no será cosa distinta de la razón común.

Pues bien; decimos que la contracción del ser para significar un inferior determinado no se hace por composición con las diferencias añadidas, sino por mayor expresión de un ser que ya se contenía bajo la razón común confusa e indeterminadamente (204).

---

(204) "Quarta igitur opinio et quae mihi probatur est hanc contractionem seu determinationem conceptus obiectivi entis ad inferiora non esse intelligendam per modum compositionis, sed solum per modum expressioris conceptionis alicuius entis contenti sub ente" *(D. M., 2,* VI, 7).

Que no haya composición se echa de ver porque el concepto contraído es simple como el concepto del ser: "ita ut uterque conceptus tam entis quam substantiae, v. gr., simplex sit et irresolubilis in duos conceptus".

Y de aquí se entiende que el término contraído no es sino mayor expresión del confuso: "solumque differant quia unus est magis determinatus quam alius" *(ib.)*.

No hay pues omisión de razones inteligibles en la precisión ni añadidura de razones inteligibles en la contracción, sino concepciones más distintas o menos distintas de la misma realidad: "Quod in ordine ad conceptus formales recte explicatur: differunt enim solum quia per unum expressius concipitur res prout est in se quam per alium, quo solum confuse concipitur et praecise secundum aliquam convenientiam cum aliis rebus; hoc autem totum fieri potest sine propria compositione per solam cognitionem confusam vel distinctam, praecisam vel determinatam. Sic igitur his conceptibus formalibus intelliguntur corresponderedуо obiectivi simplices et irresolubiles in plures conceptus, quorum unus dici-

Las pruebas son palmarias.

a) Para que haya composición es necesario y suficiente que haya dos partes unidas, de las cuales la una no es la otra: porque si una fuera la otra o se definiera por ella, no habría dos partes, sino una sola, y por tanto no habría composición; mas cuando al ser se le añade la determinación v. c. de perseidad para significar la sustancia, la segunda parte se define por la primera y, por consiguiente, no es sino la primera, luego la contracción del ser no se hace por composición.

b) Que sea por mayor expresión de un ser contenido indeterminadamente bajo la razón confusa del ser se prueba así: si las determinaciones particulares no añaden a la razón común de ser algo distinto de la razón de ser, sino algo que es ser y nada más que ser, entonces como se ve el inferior resultante no será sino la razón común de ser, aunque más determinada porque se restringe a significar uno de los inferiores; pero en la contracción del ser las determinaciones añadidas no traen al ser algo distinto del ser, sino algo que es ser y solamente ser, porque las diferencias o determinaciones, a causa de la trascendencia, son ser y nada más que ser, luego el inferior que resulte es el ser común más determinado y expresado, con lo cual se determina en particular uno de los seres contenidos indistintamente y confusamente bajo la razón de ser.

c) La contracción ha de ser opuesta al modo de precisión o abstracción; mas la precisión del ser no consistió en omitir ninguna razón inteligible o diferencia de los inferiores, sino en retenerlas todas según toda

---

tur superior vel abstractior alio solum quia respondet confusiori conceptui formali, per quem non concipitur res secundum determinatum modum quo est in se, sed confuse et praecise".

La prueba de que no hay composición metafísica entre la razón confusa del ser y sus diferencias es que las diferencias ya son la razón común: "Potest etiam intelligi ille conceptus superior includi in inferiori sine propria compositione inferioris, quia totum id quod confuse concipitur in illo conceptu praeciso, reperitur in alio obiecto expressius concepto, et in toto illo quacunque ratione consideretur".

su entidad y diversidad, confusamente conocida bajo la razón común de ser, luego la contracción ha de consistir en expresar lo que allí ya se contenía bajo la razón confusa de ser (205).

Sin embargo, esta mayor expresión no conviene confundirla con otras ideas, con las cuales tal vez se ha confundido a veces.

No consiste esta mayor expresión en llamar la atención sobre alguno de los inferiores que ya se contenían en la razón de ser actualmente y formalmente, y determinadamente, aunque de una manera oscura: esto supondría que el concepto del ser no es uno, y que contiene directamente y actualmente a los inferiores, lo cual ya queda refutado anteriormente. Tampoco significa esta mayor expresión la deducción de los inferiores por mero análisis de la razón común (206) meramente "a priori" e independientemente de la experiencia, como quiere el P. Marc. Porque lo que por mero análisis se deduce de un concepto es un elemento constitutivo de ese concepto y por él se define; así cuando por mero análisis encuentro que el hombre es sensitivo, esta noción es un constitutivo del hombre y sirve para definirlo; por consiguiente, si la razón de sustancia se dedujese del concepto común de ser meramente "a priori" y por mero análisis, entonces la sustancia sería el constitutivo del ser y el ser se definiría por la razón de sustancia, lo cual como se ve es enteramente ajeno a la verdad, porque entonces al decir que el accidente es ser,

---

(205) *Ib.*, n. 10.

(206) El P. Marc (*Archives de Phil.*, X, 1933, pág. 48, nota 3) atribuye a Suárez como doctrina suya, que el concepto de ser es *lógicamente unívoco*, siendo así que aquí la rechaza expresamente: y aun concediéndole alguna probabilidad, porque en el sentido explicado en el texto la admiten aun los más rígidos tomistas (cfr. Petazzi, *Riv. Fil. Neos.*, 1912, pág. 41); sin embargo, no la quiere incorporar en su doctrina, por el peligro de que se entienda que el concepto del ser está uniformemente en los inferiores, lo cual dice que se ha de evitar a todo trance. Marc tomó como doctrina de Suárez lo que vió en una objeción que Suárez critica y rechaza.

se diría que el accidente es sustancia. Y el mismo Juan de Santo Tomás está en contra del P. Marc: porque dice que el ser de tal manera es uno, que aunque lo contemple un entendimiento infinitamente agudo como el entendimiento divino, sin embargo, no podrá descubrir en el ser ninguna variedad ni deducir por análisis ningún inferior determinado (207). Así que la mayor expresión no es mera explicitación "a priori" y por análisis de lo incluído formalmente en el ser, sino mayor determinación de la razón común por medio de determinaciones que nosotros no podemos hallar en él por mero análisis, sino que las hemos de encontrar por la experiencia inmediata o por el raciocinio; pero que una vez halladas, vemos que son ser y nada más que ser.

14. *Que esta manera de precisión y contracción sea posible lo veremos aún en algunos casos fuera del concepto del ser.* Así cantidad y cantidad bicúbita son ejemplos de esta manera de precisión y de contracción. El concepto de cantidad contiene toda suerte de cantidades y de magnitudes sin exceptuar ninguna; todas ellas se definen por la cantidad, y si quedara alguna fuera del concepto común de cantidad, la cantidad prescindiría de sí misma. Las diversas magnitudes están contenidas en ese concepto, no en forma de muchedumbre que se vislumbrase oscuramente, sino porque la razón común de cantidad bajo su razón confusa representa todo lo que es formalmente cantidad. Y recíprocamente cuando decimos cantidad bicúbita esa determinación de bicúbita no dice absolutamente nada que no sea cantidad, y así con esa determinación no se añade nada al concepto de cantidad, sino que se expresa más particularmente lo que ya estaba contenido indistintamente en la razón común de cantidad. Tenemos, pues, un ejemplo palpable de precisión confusiva y de con-

---

(207) Joan. a S. Thoma, *Lóg.*, II, P, q. 13, a. 5, Taur, p. 499 b.

tracción por mayor expresión de lo que ya estaba confusamente contenido en la razón común (208).

15. *Y ¿conduce esta teoría para resolver la aporia que hemos propuesto?* Efectivamente con esta teoría se explica cómo el ser es un concepto *único* y *prescindido* de los inferiores, porque con él no se conoce sino una razón simplicísima sin atender a las variedades con que se verifica en la realidad, pero al mismo tiempo es *imperfectamente prescindido* de los inferiores e imperfectamente uno, porque como quiera que está embebido esencialmente en los inferiores, no puede prescindir de ellos sin prescindir de sí mismo, lo cual sería absurdo; los contiene, pues, a todos, aunque solamente los notifica como seres y los contiene confusamente bajo esa razón común. Habrá además verdadera *contracción,* porque el ser quedará restringido a significar solamente alguno de los seres confusamente contenidos en la razón de ser. No habrá proceso *infinito,* porque las diferencias no son ser y algo más, que habría que definir de nuevo por el ser y algo más, sino que son ser y solamente ser; mas como son ser más *expresado* y particularizado, son capaces de efectuar esta *contracción* (209-212), y con esto habremos evitado el monismo y el agnosticismo: el monismo, porque todas las diferencias son reales, y, por tanto, son capaces de constituir seres distintos y diversísimos; el agnosticismo, porque tendremos un concepto uno adquirido por la experiencia, el cual, sin embargo, expresa algo en que Dios es semejante formalmente a las criaturas y, por consiguiente, atribuído a Dios, me dirá algo de lo que formalmente hay en él.

Podríamos ilustrar el unívoco y el análogo con una comparación. El unívoco es como un recipiente de capacidad limitada y siempre fija: aplicado a diversos objetos, toma de cada uno lo que cabe en esa capacidad,

---

(208) *D. M., 2,* VI, 9.
(209-212) *D. M., 2,* VI, 10.

y deja fuera lo que en esa capacidad fija no cabe: por eso es uniforme en cada uno de los objetos a que se aplica. Mas el análogo es como un recipiente de capacidad ilimitada por prescindir de límites: por esto aplicado a diversos objetos, no toma de ellos una cantidad o medida determinada, sino en cada uno toma toda su realidad sin dejar fuera absolutamente nada; y como los objetos son diversísimos, tomará en cada uno cosas diversísimas, permaneciendo, sin embargo, la medida la misma.

Puestos ya estos antecedentes podemos entrar en la prueba de la analogía intrínseca del ser respecto de Dios y de la criatura, que no será sino la conclusión de todo lo dicho.

§ 3. *Prueba de la tesis.*

Presupuestos estos antecedentes, fácilmente se demuestra la tesis propuesta, o sea que el concepto del ser es análogo con analogía metafísica de atribución intrínseca, que también se llama y con razón analogía de semejanza formal imperfecta por participación y dependencia. La prueba es la siguiente:

1. El concepto objetivo del ser será análogo con analogía de atribución intrínseca, si el concepto es uno, si conviene formal e intrínsecamente a todos los inferiores, si se diversifica en ellos por sí mismo y no por diferencias ajenas, y si esta diversidad es esencial y con orden de prioridad y de posterioridad; mas todas estas condiciones se verifican en el concepto objetivo del ser; luego el concepto objetivo del ser es análogo con analogía de atribución intrínseca.

La mayor es clara. Todas estas condiciones se requieren y bastan para que el concepto sea análogo con analogía de atribución intrínseca.

Se requieren. Porque si el concepto no es uno con unidad de precisión, entonces el concepto será múlti-

ple, y el término será o equívoco o análogo con alguna analogía extrínseca, pero no con analogía intrínseca; para ésta se requiere que la forma significada se verifique en todos formal e intrínsecamente, lo cual no sería posible si no hubiera algo uno en que convinieran. Si no conviene a todos formal e intrínsecamente, o sea según la misma noción explícita, sino según diversos conceptos y definiciones, tendremos el mismo caso anterior: no habrá unidad, ni analogía intrínseca, sino equivocidad o algún género de analogía extrínseca. Si no se varía por sí mismo, sino por diferencias ajenas a la razón común, entonces tendremos la univocidad propia de los universales, puesto que habría composición metafísica entre la razón común y las diferencias. Si se diferencia por diferencias que se definan por la razón común, pero éstas no tienen orden de prioridad y de posterioridad, entonces cada uno tendrá la forma común con plena independencia del otro, y así es completamente imposible que haya analogía, para la cual se requiere esencialmente que el uno sea todo lo que es por referencia a otro y dependencia de él en la misma razón significada por el nombre común.

Bastan todas estas condiciones. Evidentemente si se cumplen todas estas condiciones, habrá una forma común, el ser, el cual estará en los inferiores parte en el mismo sentido, porque todos convienen en el mismo concepto común, y parte en sentido diverso, porque bajo el mismo contenido conceptual se abarca la realidad toda de cada uno de los inferiores, los cuales son diversísimos.

Es imposible confundir un concepto que tenga todas estas condiciones con un concepto unívoco; tal confusión significaría que se ignora la noción de concepto unívoco y análogo. Creemos que nadie puede negar la mayor y que nadie la niega en efecto.

La menor no es menos manifiesta. Hemos de demostrar ahora que en el concepto del ser se verifican

todas las condiciones para que sea análogo con analogía metafísica de atribución intrínseca. Y como quiera que es muy clara la primera condición, a saber, que el concepto del ser sea uno y que se verifique formalmente en todos los inferiores, probaremos sólo la segunda condición, a saber que el concepto se diversifica en los inferiores por sí mismo, esencialmente y con orden de prioridad y de posterioridad.

La primera prueba se toma del orden esencial de los seres. Dios y la criatura, que convienen en la razón de ser, se diferencian también esencialísimamente en la misma razón de ser, porque Dios por su mismo ser y no por cosa añadida, es ser por esencia, infinito y fuente de todo ser, y la criatura también por su mismo ser es ser por participación, o sea por imitación de la divina esencia y con indigencia esencial de la acción divina para existir; además, como se ve, esta diferencia en el ser es con orden de prioridad y de posterioridad, porque Dios es ser como origen y fuente del ser, y la criatura es ser como participación del ser infinito. Luego el ser en que convienen Dios y la criatura es también diversísimo en los inferiores en la razón de ser con diversidad esencialísima y con orden de prioridad y de posterioridad (213).

La prueba segunda se toma de la índole misma de las diferencias. Las diferencias inmediatas del ser, que son las de creado e increado, sustancia y accidente, no indican cosa alguna que tenga significado acabado por sí, ni tienen significación sino como modos esenciales de la razón común, y por tanto no son sino la razón común misma: es cierto que son la razón común más expresada y determinada, pero esa misma determinación no es sino ser y se incluye en la razón común como ser; mas estas diferencias se diferencian entre sí esencialísimamente y con orden de prioridad y de posterioridad,

---

(213) *D. M.*, 28, III, 5, 8, 16.

luego también el ser, que no es sino esos mismos modos indeterminada y confusamente representados, se diversifica en los inferiores esencialísimamente y con orden de prioridad y de posterioridad.

Con otras palabras: Dios y la criatura son ser y nada más que ser, luego el ser mismo en ellos es diversísimo esencialmente y con razón de prioridad y de posterioridad (214).

La prueba tercera se toma de la manera como se ha prescindido la razón de ser de sus inferiores y diferencias. La razón de ser no se prescinde de los inferiores con una precisión separativa a la manera como se prescinde la materia de la forma o la forma de la materia, sino con una precisión confusiva, en virtud de la cual, la mente fundiendo todas las diferencias y toda la realidad de los seres en la razón común en que convienen formalmente, que es el ser, abraza en ese solo concepto confuso toda las diferencias y toda la realidad de las diferencias. Por donde podemos argüir así: *el ser abarca bajo la razón confusa de ser toda la realidad de cada uno de los inferiores; mas éstos son diversísimos esencialmente con orden de prioridad y de posterioridad, luego el ser abarca y verifica bajo su razón confusa cosas diversísimas que se diferencian esencialmente y con orden de prioridad y de posterioridad* (215).

La cuarta prueba está tomada de la trascendencia del ser. El ser común se predica esencialmente de cada uno de los inferiores y de cada una de las diferencias y diversidades. De aquí se sigue que el ser común es la razón en que todos los seres convienen según la totalidad de su realidad y de sus diferencias, ya que todas es-

---

(214) "At vero haec analogia entis omnino fundatur et oritur ex rebus ipsis quae ita sunt subordinatae ut necessario ad unum referantur quatenus entia sunt, ideoque non potuit nomen entis imponi ad significandum confuse id quod habet esse quin consequenter habuerit significare multa cum habitudine ad unum, atque ita fuerit analogum, non per translationem, sed per veram et propriam significationem" *(D. M.,* 28, III, 22).

(215) *D. M.,* 2, VI, 10.

tas cosas son seres y semejantes en la razón de ser. Al mismo tiempo la razón común de ser es la razón en que se diferencian todos los seres; porque todos los seres difieren por sus diferencias; mas como éstas se definen por el ser común, se sigue que todos los seres difieren en la razón común de ser. Esto supuesto se arguye de la siguiente manera: *aquella razón común que es razón de convenir y razón de disconvenir no puede verificarse en los inferiores de una manera uniforme, de lo contrario tendríamos una contradicción flagrante; mas el concepto objetivo del ser común es la razón en que convienen todos los seres y en que se diferencian; luego la razón común de ser se verifica por sí mismo en los inferiores de una manera diversísima, con la misma diversidad que tengan las diferencias, o sea con diversidad esencialísima y con orden de prioridad y de posterioridad* (216).

La prueba quinta es otra forma de la prueba de la trascendencia, y es la siguiente: el ser común constituye toda la realidad de las diferencias en cuanto tales, como ya hemos visto en los presupuestos: porque las diferencias en cuanto tales se definen formalmente por la razón común de ser, y aquello por lo que una cosa se define formalmente es su constitutivo; mas lo que constituye la diversidad no puede verificarse en los inferiores diversos con uniformidad, de lo contrario no constituiría la diversidad; luego el ser se verifica en los inferiores diversísimamente, con diversidad de orden de prioridad y de posterioridad (217).

La sexta prueba es también otra forma de la prueba de la trascendencia, y se puede formular así: como hemos visto antes, las diferencias en cuanto tales son ser, y por tanto constituyen al ser en que están, no sólo como ser determinado, sino también absolutamente como ser; mas lo que está constituído por cosas di-

(216) *D. M.*, 32, II, 15.
(217) *D. M.*, 32, II, 15.

versísimas no puede estar en cada una de ellas de una manera uniforme, sino con la diversidad que tengan las diferencias por las que está constituído, luego la razón común de ser está diversísimamente en los inferiores, con la diversidad que tienen esas diferencias, que es con diversidad esencial y con orden de prioridad y de posterioridad (218).

Por lo expuesto se ve cómo la analogía no es una logomaquia oscura y sin trascendencia o artilugio del lenguaje. Con ella se quieren expresar las siguientes cosas: primera, la suma diversidad y trascendencia que Dios tiene sobre todo lo creado y creable. Segunda, que, a pesar de esa infinita trascendencia, Dios tiene con las criaturas alguna semejanza formal e inmediata

---

(218) Respondiendo a la dificultad de Escoto, que el ser es uno, luego es unívoco, dice que el ser no es uniforme en los inferiores: "Tertia ergo responsio sit negando rationem entis esse omnino eandem in ente finito et infinito, nam hoc est ens, quia ex se est, illud vero est ens quia est ab alio" *(D. M.*, 28, III, 21).

Se le objeta que con esta respuesta se dice que los inferiores del ser son diversos, pero el concepto objetivo del ser no es diverso en ellos. A lo cual responde que también la misma razón de ser es diversa en ellos, porque el ser es constituído por las diferencias no sólo en razón de ser determinado, sino también en razón absoluta de ser: "Respondetur in primis rationem entis esse transcendentem et intime inclusam in omnibus propriis ac determinatis rationibus entium et in ipsis modis determinantibus ipsum ens, ideoque licet ratio communis ut abstracta sit in se una, tamen rationes constituentes singula entia esse diversas, et per illas ut sic constitui unumquodque absolute in esse entis"; con otras palabras: cada uno de los inferiores son ser y nada más que ser: luego el ser es en ellos con tanta diversidad como es la que tienen las diferencias; y ¿cuál es esta diversidad? Lo explica en la razón siguiente.

Otra de las razones que da para negar que el ser sea perfectamente uno en los inferiores, es porque el ser por sí mismo pide esencialmente estar en uno con prioridad y como en fuente y en los demás como en participaciones limitadas y derivadas del primero, porque los inferiores están totalmente constituídos por la razón del ser; luego el ser está en ellos con la diversidad que ellos tienen; y como la diversidad que ellos tienen es esencial y por orden de prioridad y de posterioridad, esa misma diversidad tienen el ser en ellos: "Deinde (quod rem maxime spectat) ipsamet ratio communis ex se postulat talem determinationem cun ordine et habitudine ad unum, et ideo licet secundum confusam rationem sit eadem, sicut est una, nihilominus non est omnino eadem, quia non est ex se omnino uniformis, quam uniformitatem et identitatem requirunt univoca in ratione sua" *(ib.)*.

de perfección a perfección en las perfecciones que prescinden de imperfección; y aunque esa semejanza está mezclada de infinita desemejanza, sin embargo, en esa misma diversidad hay la semejanza formal imperfecta que hemos dicho: si hubiera sólo y exclusivamente una semejanza proporcional, alejaría a Dios de nuestro conocimiento y sería para nosotros un incógnito X. Tercera, que nuestro entendimiento tiene capacidad para retener aquello en que convienen muchos seres en un concepto que prescinda de las maneras cómo esa conveniencia está realizada en los particulares, el cual concepto en el caso presente contendría confusamente bajo la razón común todas las diversidades, porque esas mismas diversidades convienen formalmente en la razón común. Y por fin que ese concepto, con ser uno lógica y psicológicamente, verifica en los inferiores cosas diversísimas. De donde se concluye que conocemos positivamente algo de lo que formalmente hay en Dios, aunque con conceptos comunes e imperfectos, y que no rebajamos a Dios al nivel de la criatura, porque nuestro concepto verifica en Dios y en la criatura cosas semejantes con semejanza mezclada de infinita desemejanza o diversidad, y significa algo en que la criatura es semejante formalmente al Creador, pero tan imperfectamente que en ello mismo nos diferenciamos de él.

La analogía metafísica no contiene más misterio que los contenidos en este resumen; toda otra añadidura estorba y oscurece el problema, lejos de declararlo y solucionarlo.

2. *Corolarios.*

a) La diferencia entre el concepto análogo suareziano y el concepto unívoco es patente; porque si bien los unívocos tienen también su unidad, pero esa unidad es perfecta; y si bien en los inferiores se verifican diversamente en el orden físico, pero en el metafísico no se diversifican esencialmente por sí mismos, sino

por diferencias ajenas a la razón común, o si se diversifican por diferencias que se definen por la razón común, como son los unívocos trascendentes, sin embargo éstas no tienen orden de prioridad y de posterioridad. En cambio el concepto del ser tiene una unidad imperfecta, y por sí mismo se diversifica en los inferiores esencialmente y con orden de prioridad y de posterioridad.

b) Y la fórmula que pudiera encerrar toda la argumentación y explicación de la tesis sería ésta: todos los seres según toda su realidad y según todas sus diversidades más distantes son ser y nada más que ser; y toda esa diversidad sin omitir nada se incluye en la razón común de ser en que convienen; luego el concepto común de ser, que con un mismo contenido conceptual abarca toda la realidad en cada uno de ellos, está en ellos diversísimamente, con la misma diversidad que tienen las diferencias, que es esencialísima, y con orden de prioridad y de posterioridad.

Otra fórmula no menos clara es que el concepto objetivo del ser es uno, pero cada uno de los inferiores llena ese contenido conceptual con modos diversos de ser, que, no obstante ser diversísimos, caben en el mismo contenido conceptual psicológicamente invariado.

c) Esto no quiere decir que los modos y diferencias se hallen en el concepto del ser determinadamente o según sus razones particulares, ni siquiera implícitamente, de tal manera que sólo el análisis atento del concepto las descubra. El concepto del ser es simplicísimo, y sólo contiene actualmente la razón de aptitud para existir, que es lo único notificado a la mente; mas esa nota simplicísima abarca indeterminadamente toda la realidad de cada inferior, y por eso en cada uno se verifica de manera diversísima.

d) Este es uno de los puntos en que más campea la solidez, profundidad, originalidad y coherencia de Suárez.

El ha visto con mirada certera que todos los seres, aun en sus más distantes diferencias, son ser y nada más que ser. Ha mantenido contra toda contaminación nominalista que el entendimiento puede prescindir o abstraer de los inferiores aquella razón en que todos convienen, sin atender a los modos particulares con que se verifica en la realidad, lo cual es obtener un concepto del ser uno y prescindido de los inferiores, en que no aparecerá sino la nota simplicísima de la aptitud para existir. Pero al mismo tiempo vió que esa precisión o abstracción y esa unidad es imperfecta, confusiva y no mutua, porque contiene toda la realidad de las diferencias y modos sin omitir nada, aunque solamente fundido todo en la razón de ser en que convienen según toda su realidad. Vió con evidencia que, puesta esa precisión imperfecta y esa unidad imperfecta, el concepto del ser necesariamente es análogo con analogía metafísica de atribución intrínseca, porque constando que todos los seres y todas sus diferencias son el ser contenido en el concepto objetivo, esto equivale a decir que el concepto del ser está en ellos diversísimamente con la misma diversidad que tienen los mismos inferiores.

e) Con esta explicación de la analogía ha fijado finalmente una doctrina, que antes de él era vacilante e insegura, como se ve aún hoy día en los discordantes conatos de hacer la concordia de la teoría antigua y las contradicciones e inconsecuencias en que incurren los que tratan de permanecer todavía en ciertas fórmulas prehistóricas. Con esta explicación finalmente se vence triunfalmente el agnosticismo y el panteísmo univocista. Se vence el agnosticismo, porque el concepto del ser, que predicamos de Dios, le conviene a él formal e intrínsecamente, ya que nuestro concepto del ser representa aquello en que Dios y la criatura son formalmente semejantes, aunque imperfectamente; se vence el error panteísta univocista, porque cuando ar-

guyen los univocistas monistas que todo lo real conviene en la razón de ser, y así la disconveniencia es nada y ficción, de donde se sigue que sólo hay un ser único, y que las diferencias y variedades y multiplicidades son ilusiones, respondemos que todas las cosas convienen ciertamente en el ser, pero al mismo tiempo difieren en el ser, porque el ser es metafísicamente análogo, y es la razón de convenir y la razón de disconvenir. Ni rebajamos a Dios al nivel de las criaturas, ni elevamos las criaturas al nivel de Dios. El concepto del ser en su contenido conceptual es uno e invariado para la mente, pero se verifica por sí mismo muy diversamente en cada uno de los inferiores. Los inferiores son muy diversos; pero, como toda la realidad de ellos y de sus diferencias se fundió en la razón común de ser y se encerró en el concepto uno del ser, no es de maravillar que ese concepto uno en cada inferior verifique cosas diversísimas, con la misma diversidad que ellos tienen, que es diversidad esencialísima y con orden de prioridad y posterioridad.

f) Esta analogía se puede llamar analogía intrínseca de semejanza formal imperfecta fundada en el orden de prioridad y de posterioridad. Es intrínseca porque la forma significada por el nombre se halla formal y propiamente en los inferiores. Es de semejanza formal, porque Dios y la criatura son semejantes formalmente en la razón de ser según la totalidad de su realidad, ya que todo lo que hay en ellos verifica la razón de ser. Es semejanza imperfecta, porque en la misma razón de ser tienen infinita desemejanza, pero de tal manera que esa desemejanza también es ser, y por eso se encierra en la razón confusa y común del ser. Está fundada en el orden de prioridad y de posterioridad, porque la razón de todas las semejanzas que la criatura tiene con el Creador, y de todas las diferencias es porque todo lo que tiene la criatura lo tiene por dependencia esencial del ser divino en cuanto a la esen-

cia y en cuanto a la actualidad: en cuanto a la esencia, porque no es sino imitación deficiente del ser divino; y en cuanto a la actualidad, porque tiene indigencia esencial, indistinta de su esencia, de la acción divina para existir.

g) También se puede llamar analogía intrínseca de atribución, o analogía de atribución intrínseca. *Intrínseca de atribución,* porque la forma del ser está intrínseca y formalmente en los dos inferiores, y en la criatura esa forma por sí misma dice relación trascendental y esencial de dependencia respecto de Dios. De *atribución intrínseca,* porque la criatura se dice *ser* por dependencia esencial de todo lo que tiene con respecto a Dios, y eso que tiene esencialmente dependiente de Dios es una forma intrínseca en la cual conviene formalmente con Dios, aunque imperfecta y análogamente.

§ 4. *Algunas dificultades más obvias.*

1. Primeramente parece que en la teoría hay una contradicción profunda. Si el concepto del ser es uno, aun predicado y aplicado a todos los inferiores, *no se diversifica* en ellos; y si se diversifica en ellos, ya no es uno, sino diverso, uno para cada uno de los inferiores a los cuales se aplica (219).

Solución.—Hay que conceder que los seres convienen y disconvienen en la razón confusa del ser. Porque los seres todos, aun en sus más alejadas diferencias, convienen en la razón de ser, y como toda esta realidad tan diversa, como fundida en una sola razón objetiva de ser, se encerró en el concepto confuso del ser, por eso se dice con razón que todos los seres convienen en la razón confusa de ser o en el concepto objetivo del ser. Pero al mismo tiempo los seres difieren por la totalidad de su realidad, porque no hay una parte alícuota

(219) *D. M.*, 28, III, 9.

en ellos que sea semejante y otra desemejante, sino que así como son totalmente semejantes, aunque imperfectamente, del mismo modo son totalmente desemejantes imperfectamente; y como esta totalidad de la realidad de cada uno de los inferiores está encerrada en el concepto común y confuso del ser, por eso los seres difieren también en la razón confusa del ser.

Mas la conveniencia y disconveniencia no es en el mismo sentido, y por eso no se incurre en ninguna contradicción. La conveniencia se dice por orden al entendimiento, en el cual no aparece diversidad ninguna por este concepto confuso, y la disconveniencia se dice por orden a la realidad en sí, la cual diversidad, sin embargo, no impide cierta semejanza imperfecta ni la unidad confusa del concepto del ser en el cual está encerrada indeterminadamente esa diversidad; por eso con toda verdad se dice que convienen todos los seres en la razón confusa del ser y difieren en la misma razón confusa, pero en diverso sentido (220).

2. De muchas otras maneras suelen tejer la trama de esta misma dificultad. Dicen que el concepto del ser incluye una cosa cuando se aplica a Dios y otra cuando se aplica a las criaturas, ya que se diversifica en los inferiores; mas es imposible que un concepto uno y prescindido de los inferiores signifique cosas tan diversas; luego el concepto del ser no es uno y prescindido de los inferiores, sino que inmediatamente y actualmente significa la multiplicidad y variedad de ellos (221), aunque unida por el vínculo de la proporcionalidad; y si a pesar de eso se sostiene la precisión, se incurre en contradicción, como es patente.

Solución.—La solución por fuerza es la misma. El concepto del ser no significa ni representa a la mente cosas diversas en cada uno de los inferiores; porque contener o representar actualmente es notificar a la

(220) *Ib.*, n. 16.
(221) *D. M.*, 28, III, 9.

mente, y a la mente no se le notifican cosas diversas cuando el concepto del ser se predica de los diversos inferiores, antes siempre se significa y representa una noción simplicísima, que es la aptitud para existir; y esta es la causa por qué sola la predicación del ser no nos hace conocer nada característico y diferencial de cada ser. Y esta razón confusa es aquello en que convienen todos los seres, porque abraza todo aquello en que convienen; y es aquello en que difieren todos los seres, porque abraza en su razón confusa toda la realidad de aquello en que los seres se diferencian. Mas en esto no hay contradicción, porque la conveniencia y disconveniencia no es en el mismo sentido sino en sentido diverso, como acaba de explicarse. Y esta es la razón por qué el concepto del ser es análogo metafísicamente, porque él es la razón de convenir y disconvenir, y es imposible que un concepto objetivo que conviene a todos los inferiores formal e intrínsecamente, y es razón de convenir y disconvenir, se verifique de una manera uniforme, antes se verificará en ellos con la misma diversidad que ellos tienen, cual es la diversidad esencial y con orden de prioridad y de posterioridad (222).

3. También se formula la dificultad del siguiente modo: según la teoría suareziana, lo único que se diversifica en los inferiores es la esencia y realidad misma de ellos, mas no el concepto del ser, ya que el

---

(222) Si el concepto es análogo y se diversifica en los inferiores, luego no tiene unidad. A esta objeción responde que el contenido conocido no se diversifica, sino la realidad verificada bajo el mismo contenido conocido: "Quod non est ita intelligendum ut existimetur creatura concepta sub abstractissima et confusissima ratione entis ut sic dicere habitudinem ad Deum, id enim est plane impossible, ut recte probant argumenta superius facta, cum sub eo conceptu non concipiatur creatura ut ens finitum et limitatum est, sed omnino abstrahatur et solum confuse concipiatur sub ratione existentis extra nihil. Est ergo ita intelligendum ut in re ipsa creatura non participet rationem entis nisi cum subordinatione quadam essentiali ad Deum, quod est per se evidentissimum, cum essentialiter sit ens ab alio, ut in superioribus etiam declaratum est" (*D. M.*, 28, III, 16).

concepto, según lo dicho, siempre permanece el mismo; luego no es análogo, ya que para la analogía se requiere esencialmente que el concepto se diversifique en los inferiores (223).

Solución.—La solución será equivalente a las ya dadas. El concepto confuso del ser siempre es el mismo y siempre se notifica a la mente la misma nota simplicísima del ser; mas esa nota confusa de ser abarca toda la realidad de cada inferior a que se aplica, aunque indeterminada y confusamente bajo la razón de ser; y como la realidad de cada uno es diversísima esencialmente y con orden de prioridad y de posterioridad, luego el ser, en cuanto a su verificación, es diversísimo en cada inferior, y eso con orden de prioridad y de posterioridad. En forma, podríamos decir: el concepto del ser siempre es el mismo y no se diversifica en los inferiores en cuanto a su contenido conceptual y conocido o notificado a la mente, concedido; en cuanto a la verificación de esa nota simplicísima notificada a la mente, se niega; la verificación es diversísima, pero siempre cada una de las diversidades, por grande que sea, se representa indeterminadamente por la misma razón confusa del ser, porque, en efecto, toda la variedad de los inferiores es ser y sólo ser (224).

4. Algunos también pretenden que el concepto uno y prescindido del ser es imposible. Las cosas opuestas jamás pueden identificarse; mas si las diferencias más opuestas se encierran en un solo concepto simplicísimo, se identifican en la razón más simple cosas opuestas, como son ser por esencia y por participación, finito e infinito, creado e increado, etc.; luego es imposible que toda esta variedad se encierre en un concepto simplicísimo, antes habrá que adoptar la teoría cayetanista, según la cual el concepto es uno, no con unidad de precisión, sino con unidad de proporcionalidad, que

---

(223) *D. M.*, 28, III, 9.
(224) *Ib.*, n. 16.

representa actualmente una multiplicidad, ligada con el vínculo de la semejanza proporcional (225).

Solución.—Es cierto que las cosas opuestas por modo de afirmación y negación, por modo de ser y de no ser, no pueden convenir en ninguna nota común; así la luz y la negación de luz, no convienen en nada común, así como tampoco el ser y el no ser. Mas las cosas opuestas contrariamente, como cosas diversas y como términos positivos, pueden convenir en alguna nota positiva común, y necesariamente convienen en una positiva común; porque si son algo, convienen en la razón de ser, aunque entre sí tengan la máxima oposición o diversidad que pueda excogitarse; y si no convienen en la razón de ser, entonces no es verdad que los extremos sean positivos, sino que uno será ser y el otro no ser. Esto supuesto, como quiera que los seres más diversos y opuestos de que se trata en la dificultad son realidades positivas, y no son meramente como el ser y el no ser, necesariamente han de convenir en la razón simplicísima de ser, y ésta ha de ser forzosamente análoga. Porque si todas las realidades excogitables son ser y realidad, entonces el concepto destinado a representar todo lo que es ser, sin exceptuar nada, forzosamente ha de abarcar cosas diversísimas en los diferentes inferiores, y ordenadas entre sí con orden de prioridad y de posterioridad, como están en la realidad.

Y en general, no solamente hablando de la conveniencia o semejanza en el ser, sino de toda semejanza, es forzoso que las cosas semejantes sean distintas y diversas; han de ser distintas, porque si no hay distinción de miembros, no habrá semejanza, sino identidad real; han de ser diversas, porque, si no hay diversidad en las esencias mismas, sino total conveniencia, como sucede entre los individuos de una misma especie, ya

---

(225) *D. M.*, 2, III, 5.

no se habla de semejanza, sino de identidad según la razón. Así que la semejanza, fundamento de la unidad de precisión, lejos de oponerse a la diversidad y distinción, la exige y la presupone (226).

5. Finalmente, no falta quien piensa hallar que el concepto suareziano del ser, uno y prescindido de los inferiores, es quimérico y ficticio. Porque si el ser está prescindido de todos los inferiores y diferencias, no se retiene por la abstracción sino la existencia desgajada de toda quidditad, la cual es la que constituye las diferencias de los seres; mas una existencia desgajada de toda quidditad y de toda diferencia es algo quimérico, porque sería existencia de nadie y de nada; y así como repugna un movimiento de nadie y de ningún móvil, así también repugna la existencia de nada. Esta sería con razón una existencia desesenciada; sería unívoca, porque toda diversificación de la existencia sólo podría provenir de la quidditad o de las diferencias; y como éstas se han removido del concepto del ser, para retener solamente una existencia indiferenciada e indiferenciable, por esto es uniforme para todos, y si se quiere diversificar, será por cosas ajenas a la razón común; porque necesariamente se habrá de determinar por diferencias sobreañadidas, y éstas to-

---

(226) Las cosas diversas pueden ser semejantes en aquello mismo en que son diversas; mas como la semejanza funda una unidad de razón, sucederá que puede haber unidad de concepto y diversidad con semejanza en la realización: "Si distinctio et convenientia sint diversorum ordinum, non repugnat in eodem fundari, sic enim una non involvit negationem alterius, imo quodammodo illam requirit. Ita vero est in praesenti: nam distinctio est realis, convenientia autem secundum rationem, et ideo non repugnat ut duo simplicia quae secundum rem sunt realiter primo diversa, secundum rationem habeant unitatem fundatam in reali similitudine vel convenientia quam inter se habent. Ea enim quae in re diversa sunt, in eo ipso in quo distinguuntur, possunt esse similia. Quin potius similitudo intrinsece postulat distinctionem secundum rem cum aliqua unitate rationis seu formali, aut fundamentali, nam idem proprie non est sibi simile. Quod si haec convenientia vel similitudo sit imperfecta, qualis est in analogia entis et similibus, facilius intelligitur quomodo possint res inter se, quantumvis primo diversae, habere nihilomius aliquam imperfectam convenientiam" *(D. M.*, 2, III, 16).

das se han hecho ajenas a la razón común al prescindir de ellas y separarlas del concepto del ser. Pero al mismo tiempo sería un ente de razón, ya que una existencia desesenciada es una quimera.

Solución.—Verdaderamente que el objetante ha errado los hitos. Atribuye a Suárez una opinión que es opuesta a Suárez, y que es propia de la escuela escotista, según una interpretación tal vez no muy bien fundada, que es la del P. Belmond.

Varias son las maneras cómo se determina el contenido del concepto del ser, como ya antes dijimos, y vamos a recordar brevemente. Avicenna dice que el ser es la existencia en cuanto que es un accidente de la esencia. Cayetano dice que el ser es la esencia en cuanto existente actualmente. Escoto dice que el ser es la existencia en cuanto prescindida de toda diferencia y por consiguiente de toda quidditad, que es de donde podría provenir la diversidad de los seres. Santeler dice que el ser no es la esencia ni la existencia, sino un concepto superior que prescinde de esencia y de existencia, y sólo contiene lo que es común a ambos, que es la oposición a la nada. Mas Suárez pone claridad en toda esta confusión, y dice que hay que distinguir el ser participio y ser nombre. El ser participio significa la esencia en cuanto actualmente existente, y de esta manera no conviene esencialmente a todos, sino solamente a Dios. El ser como nombre es lo que tiene una esencia real; abarca, pues, la esencia y la existencia; la esencia es la nota quidditativa en la cual no se incluye contradicción, y puede tener efectos reales, por lo menos el efecto de la causa formal de constituir al ser en tal grado u orden de ser; y la existencia es la actualización de ésa. Podrá la esencia existir o no actualmente, pero le es esencial el tener aptitud para existir o con existencia distinta de la esencia con distinción real o de razón, o con una existencia que no se distinga de la esencia ni con distinción real ni de razón.

Como se ve, el concepto objetivo del ser en Suárez no es la vacuidad escotista de una existencia desesenciada, ni la vacuidad de Santeler de una no-nada que ni es esencia ni existencia, sino la plenitud de la esencia apta para existir, pero no determinando las diferencias, sino abarcándolas todas bajo la razón confusa de ser, porque todas ellas en la totalidad de su ser y de sus aspectos reales son ser y nada más que ser.

6. Manser dice que Suárez admite la unidad escotista del concepto del ser, y la analogía tomista del ser que niega esa unidad, lo cual es incurrir en contradicción (227).

Cierto que entre la unidad escotista del ser y la analogía tomista hay palmaria contradicción; mas la teoría de Suárez ni es la escotista ni es la cayetanista. De la escotista se separa porque el concepto del ser no prescinde perfectamente de los inferiores, antes todas las diferencias son formalmente ser, y así se contienen en el ser en cuanto son ser; y de la teoría cayetanista se separa porque dice que el concepto del ser no representa actualmente a los inferiores, sino confusamente en cuanto son ser. La sentencia de Suárez no es la escotista ni la tomista, ni una mezcla de las dos, sino una tercera que representa un estadio más progresivo y perfecto en la reflexión filosófica. Mientras no se caiga en la cuenta de que la doctrina de Suárez no es la tomista ni la escotista, ni mezcla de ambas, sino una tercera sentencia original en cuanto a darle resalte, aunque antigua en el fondo, no se entenderá bien ni se enjuiciará rectamente.

a) Insiste Manser (p. 382) que no hay manera de establecer en Suárez la diferencia entre unívocos genéricos y análogos metafísicos, porque para Suárez ambos dicen igual modo de unidad absoluta, y ambos

---

(227) *Das Wesen des Thomismus*, Freiburg. b. Schweiz, 1935, página 381.

se predican de los inferiores "secundum eandem rationem".

La diferencia entre tales unívocos y los análogos metafísicos es bastante clara. Los unívocos tienen un concepto uno, perfectamente prescindido de las diferencias, las cuales no se definen por la razón común, y al contraerse ésta, componen con ella metafísicamente. Mas el análogo ciertamente tiene un concepto uno estrictamente tal, solamente en el sentido de que a la mente no se notifica sino una sola nota simplicísima, que es la aptitud para existir; lo cual es manifiesto, porque si de seres muy diversos me dicen que son ser, y no tengo de ellos más noticia que la dada por ese concepto, no los distinguiré. Pero además ese concepto trasciende formalmente a las diferencias, o sea, éstas se definen por la razón del ser, y por esta causa el ser no prescinde perfectamente de ellas, porque eso sería prescindir de sí mismo; y de aquí se sigue que la contracción del ser a seres particulares no se hace por composición metafísica o por añadidura propia sobre el ser, de algo que no sea el ser, sino solamente por mayor expresión de algún ser que ya se contenía en la razón confusa de una manera indeterminada. Así que el concepto del ser respecto de cada inferior abarca toda su realidad bajo su razón confusa de ser; y como los inferiores son diversísimos, por eso la razón confusa de ser es diversísima en cada uno de ellos; pero, a pesar de esa diversidad, no necesitan cada uno ser representado por un concepto diverso, porque todos ellos son semejantes en el ser y caben en el mismo concepto.

Podemos de nuevo ilustrar el unívoco y el análogo con la repetida comparación: el unívoco es como un recipiente de capacidad fija y limitada, y por eso, aplicado a cada inferior, toma en ellos siempre la misma medida de ser, y deja fuera de sí lo que en el recipiente no cabe; mas el análogo es como un recipiente de

capacidad ilimitada por precisión de límites, y por eso, aplicada a diversos objetos, toma en ellos todo lo que halla sin dejar absolutamente nada fuera de sí; y como los objetos son diversísimos, ese mismo recipiente tomó cosas muy diversas.

b) Insiste de nuevo Manser (p. 38) que el concepto del ser en Suárez guarda siempre el mismo contenido conocido, y por tanto al aplicarse a los inferiores se predica de ellos siempre "secundum eandem rationem".

Advirtamos ante todo que, aunque Manser pone entre comillas las palabras latinas citadas, con lo cual alguien pudiera pensar que son de Suárez, no son de Suárez, antes Suárez ha dicho siempre que el concepto confuso del ser se predica siempre de los inferiores "secundum rationem non omnino eandem, nec omnino uniformem" (228).

Y, respondiendo directamente a la dificultad, decimos que ciertamente la nota actualmente conocida al pensar y concebir el ser siempre es la misma, a saber: la aptitud para existir; mas lo verificado por esa misma razón objetiva no siempre es lo mismo, antes en cada inferior es diversísimo, y por tanto "no se predica secundum eandem rationem".

El concepto del ser tiene las siguientes características: es uno, prescindido imperfectamente de los inferiores, porque retiene en sí todo lo que se define formalmente por la razón de ser, y como las diferencias se definen por la razón de ser, por tanto las retiene; mas no las retiene particularizadas en cuanto a la manera de concebirlas, sino fundidas todas en la razón común de ser en que convienen; y por tanto, al hacerse la contracción del ser, no se hace por composición con las diferencias, sino meramente por mayor expresión de algún ser que ya se hallaba confusamente en la razón

---

(228) *D. M.*, 28, III, 21, 22 et passim.

común de ser. ¿Cree Manser que éstas son las características del concepto unívoco genérico o específico? Y si a un concepto que tiene estas características nadie, ni el mismo Manser, le llamará unívoco genérico o específico, ¿cómo le llamará? Evidentemente análogo metafísico o análogo intrínseco con analogía de semejanza imperfecta.

c) Manser cree que es una contradicción el decir que el concepto del ser notifique siempre una misma cosa, y sin embargo que bajo esa misma razón objetiva común se verifiquen diversas realidades; que prescinda de los inferiores y que los contenga; todo esto le parece puro balanceo entre escotismo y tomismo y pura suma de las dos sentencias que entre sí son contradictorias (ib. p. 382).

El autor no se ha percatado de la novedad profunda de Suárez; se cree que Suárez ha hecho una mera suma de las sentencias escotista y tomista, y mientras permanezca en esta creencia y no penetre la mente de Suárez, verá necesariamente esa contradicción. Le invitamos, sin embargo, a considerar las características que tiene el concepto suareziano del ser, que acabamos de exponer, y elija después cómo clasifica ese concepto; estamos ciertos que no lo clasificará entre los unívocos, y por tanto no tendrá más remedio que clasificarlo entre los análogos metafísicos genuinos, aunque concebidos de muy diversa manera de como los concibe Cayetano.

d) Por fin Manser confiesa que Suárez dice que el concepto del ser es uno y prescindido de los inferiores y que se predica y se verifica en los inferiores por sí mismo con diversidad esencial de prioridad y de posterioridad; sin embargo, afirma que esto es una contradicción, porque la unidad lleva a la univocidad, y la diversidad de predicación lleva a la diversidad del concepto mismo, el cual por fuerza ha de contener a los inferiores inmediata y actualmente (382). Esto es

un perpetuo balanceo entre escotismo y tomismo, queriendo unir dos cosas inconyungibles (ib).

Mas esto es retener las aristas del suarismo sin los matices que Suárez pone. Mire la unidad del concepto suarista del ser. No es una unidad de precisión por separación u omisión de alguna realidad, sino solamente por el modo imperfecto como el acto mira los objetos; porque los mira a todos, sin omitir nada, pero considerándolos indistintamente y confusamente, solamente atendiendo a aquel aspecto por el que convienen todos entre sí, que es la razón de ser. De esta manera el concepto es uno, porque únicamente aparece en él una nota simplicísima e irresoluble en otras, pero al mismo tiempo retiene a todos los seres y sus diferencias bajo esa misma razón de ser, y trasciende a todas las diferencias, porque ellas se definen por la razón de ser, y se contrae, no por composición metafísica con ellas, sino sólo por mayor expresión y determinación de un ser que ya se contenía confusa e indeterminadamente en la razón de ser. ¿Dónde aparece aquí la contradicción? Con estas características se entiende que el concepto del ser reserve siempre su mismo contenido conocido; y que abarque en los inferiores todo el ser, sin omitir nada de ellos; y por consiguiente que se diversifique en ellos esencialmente con orden de prioridad y de posterioridad como se diversifican los mismos seres.

e) Manser (p. 381) atribuye a Suárez una doctrina que no es de Suárez, apoyado en una mala inteligencia del texto de Suárez. Dice que para Suárez no importa que el concepto incluya o no los inferiores, y cita la disputa met. 28, III, 18. Mas allí lo que hace es responder a Javelli, el cual pretende que el concepto del ser es análogo cuando contiene determinadamente a los inferiores, y que cuando no los contiene determinadamente ni es análogo ni unívoco. A lo cual Suárez

dice que si el ser contiene determinadamente los inferiores, ya no tenemos el concepto del ser, sino los conceptos de sustancia y de accidente, de Creador y creatura, los cuales de ninguna manera son análogos o comunes a todo ser, sino que son propios de los inferiores indicados. Y en segundo lugar dice que aunque el ser no contenga a los inferiores *determinada* y *distintamente,* y aunque no se predique de ningún inferior actualmente, sin embargo es apto para ser predicado absolutamente y sin contracción ninguna de los inferiores; en ese caso evidentemente es también análogo, y sin embargo no contiene *actualmente* ningún particular. De donde deduce que el análogo no ha de contener *actualmente* a los inferiores.

Pero una cosa es decir que el ser análogo no contiene actual y determinadamente a los inferiores, y otra cosa muy diferente que no es necesario que los contenga ni siquiera indeterminadamente. Lo primero lo niega contra Javelli y contra los cayetanistas; mas lo segundo ni lo niega ni lo tiene por indiferente, antes prueba contra Escoto que el ser no puede prescindir perfectamente de los inferiores, diferencias y modos, a causa de la trascendencia y de la precisión imperfecta, y que precisamente por esta causa no puede ser unívoco, sino metafísicamente análogo, como queda expuesto anteriormente.

La sentencia del P. Suárez es profundamente nueva y originalísima, si no en sí, porque ya se halla en Santo Tomás, pero por el realce que Suárez le da. Aunque no se aceptara la explicación de Suárez, por lo menos sería muy laudable el hacer un esfuerzo para comprenderla, y no interpretarla en sentido diferente y aun contrario al del autor.

Según Suárez, el concepto del ser es estrictamente uno, en el sentido de que al pensar en el ser, sólo se nos notifica una nota simplicísima, que es la aptitud

para existir, y esto lo conceden aun los más rígidos tomistas, ya que el mismo Juan de Santo Tomás dice que ni el mismo Dios podría ver diversidad ni multiplicidad ninguna mirando sólo al concepto objetivo de ser que nosotros tenemos. En segundo lugar, este concepto abarca, bajo la razón confusa de ser, a todos los inferiores y a todas las diferencias y modos, sin omitir nada de su realidad. De donde se sigue por una parte la unidad y precisión imperfecta del ser y por otra parte la analogía; porque si al predicarlo de cada ser abarca todo lo que hay de realidad en él, y esta realidad es diversísima con orden de prioridad y de posterioridad, luego el ser confuso está en cada uno de ellos de diversa manera y con orden de prioridad y de posterioridad.

Y para hacer un esfuerzo por realizar esta explicación, pongamos un ejemplo.

El Creador es ser, y la criatura es ser. El contenido conceptual conocido que predicamos de Dios y de la criatura es el mismo, lo cual se ve, porque, si no tuviéramos más conocimiento de Dios y de la criatura que el que se nos suministra por esta predicación, no distinguiríamos a Dios de la criatura. Mas ese contenido conceptual abarca toda la realidad que hay en Dios y toda la realidad de la criatura, porque abarca bajo su razón confusa todo lo que es realidad. Si pues un contenido conceptual conocido único abarca toda la realidad que hay en Dios y toda la realidad que hay en la criatura, luego en ellos ese mismo contenido conceptual está o se verifica de muy diversa manera y con orden de prioridad y de posterioridad como las cosas mismas que abarca en cada caso; y esto es ser análogo metafísicamente el concepto del ser; porque está en los inferiores "partim eodem modo", porque representa algo en que todos convienen, y "partim diverso

modo", porque la realidad verificada bajo ese mismo contenido conceptual conocido es muy diversa.

Esta explicación del P. Suárez quita definitivamente las vacilaciones cayetanistas, cuyas expresiones unas veces exigen la unidad más acabada del ser al llamarlo un concepto simplicísimo e irresoluble en otros, y al decir otras veces que contiene a los inferiores directa y actualmente, y aun añaden otros que los contiene formalmente, aunque implícitamente; esta continencia implícita es tan diáfana que según algunos se deducen todos los inferiores de ese concepto del ser por mero análisis e independientemente de toda experiencia. Esta teoría lleva al agnosticismo y al ontologismo. Al agnosticismo, porque nuestros conceptos análogos no representan ninguna de las perfecciones que hay formalmente en Dios, sino una habitud; v. c. al decir que Dios es sabio, no conocemos la sabiduría divina, sino solamente que su sabiduría forma con la esencia de Dios una proporción algo parecida a la que forma la sabiduría creada con la esencia creada; y la razón es porque entre Dios y la criatura no hay semejanza ni siquiera imperfectísima de perfecciones, sino semejanza de habitudes, como explica el P. Penido. Al ontologismo, porque contiene directa y actualmente a los inferiores, y no un concepto prescindido de ellos que pudiera servir para ponernos en contacto de lo desconocido por lo conocido; el concepto del ser no significa una razón común sino a Dios directamente, a la criatura directamente, etc.

7. No discutiremos las dificultades que propone el P. Morabito, G. (229), porque coinciden con las del P. Manser. Sólo propondremos una que declarará el modo de argüir de Morabito, de Garr-L., y aun de Juan de Santo Tomás. Dice así: o la semejanza entre Dios y la criatura en la razón significada por el nom-

---

(229) *Riv. Fil. Neoscol.*, 1940, págs. 369-412.

bre es perfecta o es imperfecta; si es perfecta, entonces tendremos la univocidad del concepto; si es imperfecta, entonces tendremos solamente la unidad proporcional, por la que el concepto no representará una razón común sino a los inferiores unidos por la semejanza proporcional (p. 398).

Responde Suárez, como es natural, que la semejanza entre Dios y la criatura es imperfecta, de tal manera que en aquello mismo en que convienen, que es en el ser, en eso mismo se diversifican. Mas niega la consecuencia, o sea que el concepto no pueda ser uno y prescindido imperfectamente de los inferiores. Porque si son semejantes, el entendimiento puede retener la semejanza en el ser, sin atender a las maneras como se verifica; y si son de tal manera desemejantes que no caben en un solo concepto, entonces son del todo desemejantes, y el término ser será uno vocalmente, pero será múltiple en la significación, y eso es propio de los términos equívocos o metafóricos.

Esta manera de enjuiciar la teoría cayetanista se va abriendo camino cada vez más ancho. Si se nos dice que el concepto del ser no es uno, sino con unidad que representa muchas cosas, el concepto será múltiple; habrá muchos conceptos que no se pueden unificar en uno solo; y entonces habrá un solo nombre al cual corresponden muchos conceptos, y esto es lo propio de los equívocos.

8. Interesante es la dificultad que propone Giacone, porque es demostrativa del método que usan a veces en tratar las tesis de Suárez (230). Cita el Padre Giacone un texto conocido de Suárez: "Dicendum conceptum formalem proprium et adaequatum entis ut sic esse re et ratione formali praecisum ab aliis conceptibus formalibus aliarum rerum et obiectorum" (231). Este texto como se ve con toda claridad habla

(230) Carlo Giacon, *Gill. di Occam.*, 1941, t. 2, pág. 682.
(231) *D. M.*, 2, I, 9.

del concepto formal y no del objetivo. De este concepto dice Suárez varias cosas; primeramente dice que ese concepto prescinde realmente de los conceptos formales que representan otras cosas, como sustancia, accidente, etc.: "re praecisum ab aliis conceptibus formalibus aliarum rerum"; lo cual, con otras palabras, es decir que realmente se distingue de los conceptos formales que representan otras cosas. En segundo lugar, dice que el concepto formal del ser prescinde de los conceptos formales que representan otras cosas, no sólo realmente, sino también esencialmente: "ratione formali praecisum ab aliis conceptibus formalibus aliarum rerum". Lo cual quiere decir que entre el concepto formal del ser y el concepto formal de otras cosas hay una diferencia esencial; y la razón es porque la esencia del concepto se constituye por la referencia al objeto representado; y como el objeto representado por el concepto del ser es diverso del objeto representado por los otros conceptos formales, por eso se diferencia de ellos formalmente y esencialmente. Lo tercero que afirma es que el concepto formal que representa el ser es una entidad singular, y de ninguna manera un concepto común y mucho menos trascendental.

Pues bien; el P. Giacone aplica al concepto objetivo del ser estas palabras que Suárez dice del concepto formal y no del concepto objetivo. Con lo cual hace decir a Suárez las enormidades siguientes: que el concepto objetivo del ser prescinde con precisión real de todas las diferencias, y que la razón de ser así obtenida es una razón unívoca. "In questo modo il concepto di ente diveniva un vero e propio universale, qui prescindeva delle particulari differenze contraenti, unívocamente applicabile agli inferiori in esso contenuti et rappresentati."

El "quid pro quo" es notable. Lo que el P. Suárez dice del concepto formal, lo aplica al concepto objetivo; y de esta manera resulta que el ser prescinde de

las diferencias realmente, y que es unívoco; y en cambio lo que el P. Suárez dice acerca del concepto objetivo no lo menciona siquiera; y sin embargo allí hubiera visto la doctrina contraria de la que le atribuye. Ni se atribuya tal confusión a la falta de orden en la exposición suareziana; al contrario, para que no haya confusión ninguna, Suárez trata en la sección primera de la disputa segunda sobre el concepto formal; y en la sección segunda y en las otras que le siguen trata del concepto objetivo. Bastaba haber leído el encabezamiento de la sección para haber visto que allí se trataba del concepto formal; y más, bastaba entender el texto aducido para ver que se trata del concepto formal y no del objetivo (232-233).

Al ver la frecuencia con que se atribuyen a Suárez doctrinas contrarias a las que él enseña, se concibe la

---

(232) *D. M.*, 2, II, 15, 16; III, 2; V, 16, 17; VI, 7, 8, 9, 10.

(233) No es la primera vez que interpreta a Suárez en sentido tan contrario a la letra. Así, por ejemplo, Giacon quiere demostrar que la noción de acto puro en Suárez conviene a cualquier criatura, y eso por no haber distinguido realmente la esencia de la existencia, y aduce el texto siguiente: "Nomine actus puri significatur res illa quae omni caret potentialitate; quae actus dicitur "quatenus" (subraya Giacon) includit esse, quod est ultima vel potius prima actualitas rei". Y añade Giacon el comentario siguiente: "in questo senso ogni ente existente poteva dirse atto puro" *(D. M.*, 30, III, 2; Giacon, *Guill. di Occam.*, pág. 683).

El texto y el contexto de Suárez queda completamente mudado. Restituyamos nosotros la verdad del texto y del contexto. Quiere probar Suárez que Dios es Acto puro, y como buen escolástico ante todo da la noción de acto puro y dice: "Nomine actus puri significatur res illa quae omni caret potentialitate" *(ib.)*. Y ahora quiere explicar por qué se llama *acto* y por qué se llama *puro*. Y lo primero lo declara así: "quae actus dicitur quatenus includit esse", se llama acto por incluir ya la existencia; claro que esta característica, aunque necesaria en absoluto para que el acto sea puro, pero no basta sola ella, porque en efecto en esta característica puede convenir análogamente con las criaturas, y por eso añade la otra característica privativa ya de solo Dios: "purus autem dicitur tum ad excludendam potentiam objectivam seu omnem statum existendi tantum in potentia, qui repugnat enti ab intrinseco necessario, ut per se constat (unde quoad hanc partem satis est haec proprietas demonstrata), tum ad excludendam omnem potentiam passivam veram et realem, unde quoad hanc partem coincidit haec proprietas cum simplicitate, et simul probanda est" *(ib)*.

Restituído así el texto y el contexto tenemos una definición de acto puro inmejorable, y que de ninguna manera es aplicable a la criatura.

esperanza de que cuando se haga más frecuente el culto por la crítica textual y contextual e histórica, sucederá esto con menos frecuencia.

§ 5. *Discusión con Escoto.*

Para conocer mejor la posición de Suárez en la analogía metafísica nos ayudará mucho examinar su discusión de la sentencia escotista.

1. Parece que Escoto no quiso negar la analogía metafísica del ser, sino únicamente dejar bien asentado que el ser conviene intrínseca y formalmente a la criatura y al Creador, que puede servir de término medio en un silogismo sin el vicio de anfibología, y fundar proposiciones contradictorias, y que se divide en miembros que son diversas clases de ser y no diversos usos de un vocablo como los equívocos, cosas que todos admitimos y que los tomistas más rígidos son los primeros en sostener (234). Suárez se inclina a esta interpretación benigna (235); sin embargo, su intención no es hacer una investigación histórica acerca de la mente de Escoto, y así la reproduce como suelen exponerla los autores y como lo sugieren ciertas expresiones ambiguas del mismo Escoto, en que parece afirmar la precisión perfecta del ser y de sus modos, y de las diferencias últimas. Suárez refuta la teoría de la univocidad así expuesta, sea de Escoto o no sea de Escoto. El P. Barth sostiene últimamente con grande erudición que Escoto defendió la univocidad del ser, lo cual prueba que no cae en vano la refutación suareziana ("De argumentis et univocationis natura apud Ioannem Scotum", *Miscellanea Franciscana*, 1944, 5-6).

2. El primer argumento que Escoto aduce en fa-

---

(234) Petazzi, G. S. I., "Unovocitá od analogia", *Riv. Fil. Neosc.*, 4 (1912), 41.

(235) *D. M.*, 28, III, 17.

vor de la univocidad está tomado de la unidad del concepto del ser. El concepto objetivo del ser es uno, y si es uno es unívoco; porque unívocos, según la definición recibida, son aquellos seres que tienen el mismo nombre, y la razón objetiva significada por el nombre es también la misma; cosa que se verifica en el ser si es un concepto uno, como en efecto lo es (236).

Suárez examina las diferentes soluciones que se han dado a esta dificultad, y después da la suya.

La primera solución es la de Javelli. Dice Javelli que el ser se puede tomar o como conteniendo actualmente a los inferiores, o como refiriéndose a ellos por la predicación, o como prescindiendo de los inferiores y sin referirse a ellos por una predicación. Si contiene a los inferiores actualmente, ya no es unívoco, sino análogo, y por lo mismo ya no es uno. Lo mismo hay que decir si se considera el ser en su actual predicación; entonces ya no es un concepto uno, sino diverso para cada inferior. Si prescinde de los inferiores, entonces ciertamente es uno, pero no es unívoco ni análogo, porque estas denominaciones se toman del respecto que tenga el concepto común a los inferiores, y según la hipótesis el ser prescinde de esos respectos (ib., n. 18).

Suárez rechaza esta solución como insubsistente. Primeramente, si el ser en cuanto tal representa actualmente a sus inferiores, ya no tendremos el concepto del ser, sino conceptos determinados de diversos seres particulares, como el concepto de Dios y de criatura, de sustancia y de accidente, etc.; con esto se ha destruído el objeto mismo de nuestra investigación, que es el concepto del ser en cuanto tal, y del cual preguntábamos si era análogo; en lugar del ser se han sustituído otros conceptos, de los cuales nadie pregunta si son análogos con respecto *a todos los seres*, porque con toda evidencia consta que no lo son;

---

(236) *D. M.*, III, 2.

el concepto de Dios no es análogo, sino propio de Dios, y lo mismo se ha de decir de los conceptos de criatura, de sustancia, de accidente (237).

En segundo lugar, supone falsamente que el ser, cuando se predica absolutamente, pierde su unidad. De cada uno de los inferiores podemos predicar el ser ya contraído, como cuando decimos que Dios es ser por sí y que la criatura es ser por otro, y en este caso el ser no conserva su unidad conceptual; puede también predicarse de los inferiores el ser absolutamente y sin contracción alguna, como cuando decimos que Dios es ser, la criatura es ser; en este caso el concepto del ser no pierde su unidad; de todos predicamos siempre el mismo contenido conceptual conocido, y por eso, en virtud de esta predicación, no podemos distinguir a Dios de la criatura; el que solamente supiese de Dios y de la criatura que son ser, en virtud de esta predicación no los distinguiría. En este segundo caso el concepto del ser no ha perdido su unidad, y a pesar de todo es análogo; por consiguiente la solución de Javelli, que exige para la analogía que el ser pierda su unidad, no es sostenible. En tercer lugar, es falso que un predicado no es unívoco ni análogo si no se predica actualmente; basta que pueda predicarse, aunque de hecho no se predique, para que sea unívoco o análogo. El concepto de *animal* es unívoco, aunque no se predique actualmente, porque es apto para predicarse uniformemente de los inferiores; y de la misma manera el *ser* es apto para predicarse de todos sus inferiores, aun antes de predicarse actualmente; y una de dos, o es apto para predicarse uniformemente de todos, o necesariamente se predica de los inferiores con diversidad esencial ontológica; si sucede lo primero, el concepto del ser será unívoco, y si lo segundo será análogo. En este caso, el concepto del ser no ha perdido su

---

(237) *Ib.*, n. 18.

unidad, y sin embargo es análogo; luego la solución de Javelli, que exige que el ser pierda su unidad para ser análogo es insostenible (ib. n. 19). Así que Javelli o destruye el concepto del ser, o si lo conserva, queda en pie la dificultad de Escoto: el concepto del ser es uno, luego es unívoco.

3. Una segunda solución a la dificultad de Escoto concede que el concepto del ser es uno, pero distingue el consiguiente en que se afirma que es unívoco; hay dos maneras de univocidad, una lógica, y otra metafísica; el ser es unívoco lógico, por las razones apuntadas, a saber, porque puede ser término medio en un silogismo, funda proposiciones contradictorias y se divide en miembros en cada uno de los cuales se verifica la noción de ser; mas es análogo metafísico, porque se diversifica en los inferiores por diferencias que se definen por el mismo ser y que tienen entre sí orden de prioridad y de posterioridad.

Suárez dice que esta solución es probable (238), porque la univocidad lógica explicada solamente en el sentido dicho la admiten todos, aun los más rígidos tomistas, y la analogía metafísica así explicada es la sentencia misma de Suárez (239). Sin embargo, Suárez no la quiere adoptar como respuesta suya, porque en apariencia favorece demasiado a la univocidad y a la uniformidad del concepto en los inferiores (ib.). La sola concesión de la univocidad, aunque sea *lógica,* le parece que pone en peligro la analogía.

4. Por esta causa su propia respuesta a la dificultad de Escoto, consiste en distinguir el antecedente, en que se afirma la unidad del concepto del ser: el concepto del ser, dice, es enteramente el mismo ("omnino eadem") y del todo uniforme en los inferiores ("omnino uniformis"), *se niega;* es uno con unidad imperfecta, *se concede.* El ser aun en su razón confusa

(238) *Ib.*, n. 20; y lo mismo concede en *D. M.*, 48, VI, 6.
(239) *Ib.*, n. 20.

abarca toda la realidad de los inferiores, y por eso se diversifica en los inferiores con la misma diversidad que ellos tienen, que es diversidad esencialísima y con orden de prioridad y de posterioridad.

Se le objeta que lo que varía son los inferiores, pero no la razón confusa de ser; por consiguiente, tal vez serán análogos entre sí los inferiores, pero no la razón confusa de ser.

A lo cual se responden dos cosas; la primera es que, si bien el contenido conceptual conocido no varía, porque siempre se conoce la nota simplicísima de apto para existir, sin embargo ese mismo contenido es realizado de diversa manera por cada uno de los inferiores. Cada uno de los inferiores es muy diverso del otro; pero como cada uno de ellos, según la totalidad de su realidad es ser, y nada más que ser, por eso es representado por el mismo concepto de ser; mas como al mismo tiempo la realidad del ser de cada uno es muy diferente, por eso cada uno de los inferiores pone en ese mismo contenido conocido cosas y realidades muy diversas; el contenido conceptual conocido siempre es el mismo, pero cada uno de los inferiores lo llena y lo realiza de maneras muy diversas (240). Así que el concepto objetivo del ser está en los inferiores abarcando toda la realidad de cada uno de ellos; y como esa realidad es muy diversa, por eso el contenido realmente realizado por ese concepto psicológicamente invariado es muy diverso. Y lo que más hace al caso, dice Suárez, es que se verifica en los inferiores con orden de prioridad y de posterioridad, y eso por el mismo contenido conceptual que se predica de todos. Porque el concepto absoluto de ser está en cada uno de los inferiores abarcando toda la realidad que hay en ellos, como se ha visto; mas esa realidad de cada uno de ellos es diversísima, y tiene orden de prioridad y

---

(240) *Ib.*, n. 9, 16, 21.

posterioridad; porque Dios es ser por esencia y origen de todo ser fuera de sí; y la criatura es ser por participación, de tal manera que en la esencia es pura imitación de la esencia divina, y en la existencia depende de su potencia; luego el ser, que en cada uno de los inferiores abarca toda la realidad de ellos, está en uno exigiendo ser por esencia y como origen de todo ser, y en las criaturas está por participación y exigiendo ser sólo por dependencia e imitación del ser por esencia (241). Esta diversa exigencia que tiene el ser en cada uno de los inferiores no está contenida en el concepto común de ser determinadamente, sino en confuso y bajo la razón común de ser, de manera que no introduce diversidad en el mismo concepto objetivo, ni hay posibilidad de que por mero análisis se deduzca tal diversidad de exigencias de unos y otros. Pero hace que el mismo contenido conceptual conocido sea llenado de diversa manera real por los diversos inferiores, siendo así por consiguiente análogo metafísico y no unívoco.

Y por aquí se ve la gran diferencia que hay entre el concepto del ser y los unívocos; en éstos jamás la razón común está pidiendo por sí misma esta desigualdad (242), porque o se diferencian sólo por diferencias ajenas a la razón común, o si se diferencian por diferencias que se definen por la razón común, éstas no tienen entre sí orden de prioridad y de posterioridad. El concepto del ser, por el contrario, bajo el mismo contenido conceptual, realiza o verifica cosas diversísimas y ordenadas con orden de prioridad y de posterioridad; lo cual es lo mismo que decir que de suyo el ser que está en un inferior exige ser origen de todo, y el ser que está en otros inferiores exige ser participación y derivación o dependencia de otro. Esto, sin embargo, no quiere decir que esa variedad y ese orden ontoló-

(241) *Ib.*
(242) *Ib.*

gico se notifique por el concepto o que se contenga en él formal, aunque implícitamente. Lo que significa es que toda esta diversidad y orden se contiene confusa e indeterminadamente bajo la razón de ser.

5. Las otras dificultades de Escoto se resuelven fácilmente. Dice que el término análogo es el que significa varias formas; una a la que se aplicó primariamente el término, y otra a la que se aplicó posteriormente con impropiedad y sólo por cierta semejanza proporcional o habitud de dependencia; mas el ser significa una sola forma y ésa se halla con toda propiedad en Dios y en la criatura, luego el ser no es un nombre análogo, sino unívoco (243).

Responde Suárez que esa definición de término análogo no conviene a todo término análogo, sino a una clase de analogía, que es la analogía extrínseca de proporcionalidad o de atribución; pero además de esas analogías existe otra analogía metafísica e intrínseca muy diferente de las anteriores. Esas otras analogías extrínsecas, aunque tienen algún fundamento en la realidad, se completan por alguna operación del entendimiento distinta de la mera abstracción de la forma común y de dar un nombre a la forma así abstraída, y por eso se llaman lógicas. Mas la analogía del ser se verifica enteramente en las cosas y nace de ellas; ellas son entre sí semejantes en la razón de ser, y en la misma razón de ser tienen entre sí orden de prioridad y de posterioridad; por consiguiente es imposible destinar el término ser para significar todo lo que tiene realidad, sin que signifique forzosamente muchas cosas diversas y ordenadas con habitud de la una a la otra, de donde se sigue que ese término debió ser análogo con analogía intrínseca y propia y no por traslación alguna del nombre (244).

6. Insiste Escoto en que entre los seres análogos

---

(243) *D. M.*, 28, III, 3.
(244) *D. M.*, 28, III, 22.

el secundario toma su denominación del principal, ya por la semejanza proporcional que tiene con él, ya por alguna dependencia causal que lo liga con él; mas el ser no conviene a los seres secundarios por denominación de una forma extrínseca que esté formalmente solo en el principal, sino de una forma que está intrínseca y formalmente en ellos, luego el ser no conviene análogamente a las criaturas, sino unívocamente. Además en los análogos, el nombre común aplicado al secundario se define por el analogado principal, como lo sano de la medicina se define por lo sano del animal; mas aquí el nombre de ser aplicado a las criaturas, no se define por Dios, sino por la aptitud intrínseca de existir que tiene cada criatura formal e intrínsecamente en sí misma. Finalmente, el término análogo se dice primero del principal y sólo posteriormente del secundario; y aquí sucede lo contrario, porque el nombre de ser lo aplicamos primero a la criatura, y sólo posteriormente al Criador, que es el ser principal (245).

Toda esta dificultad, responde Suárez, se funda en un falso supuesto, y es presuponer que solamente se dan analogías extrínsecas, y no se da una analogía intrínseca. En la analogía extrínseca es cierto que los secundarios se nombran por denominación tomada de una forma extrínseca, a la cual dicen alguna habitud de semejanza proporcional o de dependencia causal; y por tanto el nombre común aplicado a los secundarios se ha de definir por la forma extrínseca, de la cual se toma la denominación común. Mas en la analogía intrínseca los secundarios toman su nombre de la forma que poseen intrínseca y formalmente; y por eso mismo el nombre común aplicado a los secundarios no se define por una forma extrínseca, v. c., por su referencia a Dios. Porque un término común se define sólo por el

---

(245) *D. M.*, 28, III, 4.

contenido que actualmente y formalmente y determinadamente contiene, por lo menos implícitamente; mas el ser aun aplicado a la criatura, no contiene determinadamente y actualmente la referencia al Creador, sino sólo indeterminada y confusamente bajo la razón de ser; actualmente sólo contiene la aptitud para existir; y así no se puede definir por su referencia al Creador, sino sólo por la aptitud para existir. La criatura, como criatura, se define por su referencia al Creador; pero la criatura, como *ser*, no se define por esa referencia, sino solamente como ser; no se define por esa referencia, sino únicamente por lo que actualmente contiene el concepto del ser, que es la aptitud para existir.

7. Se añadía además que el término análogo se dice primero del principal y después del secundario, y aquí sucede al revés, porque primero se dice el ser de la criatura y sólo posteriormente del Creador. A lo cual responde Suárez que en nuestro conocer hay que distinguir el orden del conocer y el orden de la cosa conocida. En el orden cronológico del conocer, primero conocemos el ser de las criaturas y después el ser del Creador; mas si miramos el orden real de la cosa conocida, primero está en Dios y después en la criatura (246). Asimismo en nuestros conceptos hay que distinguir el modo de conocer y la cosa conocida; el modo de conocer siempre contiene tres imperfecciones, porque unas veces concebimos la cosa en concreto y con alguna composición; otras veces la concebimos en abstracto, con alguna consignificación de una forma a una materia, y siempre con distinción de unas perfecciones de otras. Mas la cosa conocida está de tal manera depurada, que tenemos conciencia que lo que yo percibo es la perfección con precisión de toda imperfección. Esto supuesto el modo de conocer se refiere primeramente a las

---

(246) *D. M.*, 28, III, 12.

criaturas con toda propiedad, mientras que referido a Dios siempre contiene algún modo de impropiedad y metáfora; mas la cosa conocida, depurada ya por la precisión perfectiva de toda imperfección, primero y principalmente y con toda propiedad y sin metáfora, se verifica en Dios, y posteriormente y por participación y con limitación en la criatura (247).

Así que en la discusión con Escoto, el P. Suárez se reduce a explicar cómo la unidad del concepto del ser es imperfecta, porque abarca en su razón común a todas las diferencias indeterminadamente; y como éstas son diversísimas, con la misma diversidad se verifica en ellas la razón de ser; además el verificarse la razón común intrínseca y formalmente en los inferiores no arguye que la razón de ser sea unívoca; lo que arguye es que no es análoga con analogía extrínseca sino intrínseca.

§ 6. *Examen de algunas dificultades sistemáticas.*

1. *La primera dificultad* que oponen (248-249), es la contradicción aparente que se halla en la denominación misma de analogía de atribución intrínseca. Porque cuando se dice analogía por *atribución,* se dice que el término es análogo por referencia a una forma extrínseca, de la cual toma su denominación; y cuando se dice que la analogía o denominación es *intrínseca,* se afirma que la denominación no le conviene sólo por referencia a una forma extrínseca, sino por poseer en sí intrínsecamente la forma que la denomina. Así que si la analogía es por atribución, la forma no es intrínseca; y si es por atribución intrínseca, la forma es intrínseca: la contradicción no puede ser más manifiesta. Es la misma contradicción que queríamos encontrar

(247) *Ib.*, n. 13.
(248-249) Jo. a. S. Th., *Lógica,* II, p. q. 13, a. 4, Taur. 488, a.

en la analogía intrínseca de mera proporcionalidad. Si la analogía es de mera proporcionalidad, la forma no es intrínseca; y si es de proporcionalidad intrínseca, la forma es intrínseca a los analogados todos.

Se responde que la dificultad no tiene fundamento alguno sólido. La analogía de atribución intrínseca que defiende Suárez, es intrínseca y es de atribución. Es intrínseca, porque la forma significada por el nombre ser está formal e intrínsecamente así en Dios como en la criatura. Es de atribución o con relación de dependencia esencial del uno al otro, porque el ser de la criatura esencialmente es por imitación y dependencia del ser por esencia, lo cual constituye una diferencia más que genérica. Si pues hay un concepto destinado a significar toda la realidad de Dios y de la criatura confusa e indeterminadamente, por fuerza ha de verificarse intrínseca y formalmente en ambos, pero con la diversidad que lleva consigo el ser origen del ser y el ser participación del ser.

Si el objetante decreta "a priori" que la analogía de atribución sólo se da cuando la forma está formal e intrínsecamente en uno de los inferiores, y en los otros está sólo por denominación extrínseca a esta forma principal, procede voluntariamente. Porque en efecto ¿qué dificultad hay que los seres creados convengan intrínseca y formalmente con Dios en la razón de ser, y que en esta misma forma sean dependientes de Dios, así en la esencia como en la existencia? ¿No es esta la fórmula de lo que enseña la fe católica? Y si hay una forma intrínseca y común a Dios y a la criatura, pero con tanta desigualdad que en uno está como en origen y fuente y en las otras está por dependencia esencial, entonces el concepto común destinado a representar la realidad de ambos necesariamente se verificará con desigualdad en los inferiores, y será análogo intrínseco y con atribución intrínseca.

Ni hay paridad con la contradicción palmaria que

hemos hallado en la analogía intrínseca de mera proporcionalidad. Primeramente, si se defiende una analogía *de mera* proporcionalidad intrínseca, se niega y se afirma que la forma está intrínsecamente en todos los analogados. *Se niega,* porque al decir que la analogía es de mera proporcionalidad, se dice que allí no hay sino lo suficiente y necesario para que haya proporcionalidad; mas lo necesario y suficiente para que haya proporcionalidad es la traslación metafórica del nombre común, en la cual la forma no está intrínsecamente en todos los inferiores, luego se dice que la forma no está formalmente en todos los analogados. Por otra parte se *afirma* la forma intrínseca, porque expresamente se dice en la expresión de proporcionalidad intrínseca. La contradicción es manifiesta. Pero si alguien dijera que no defiende una analogía intrínseca de mera proporcionalidad, sino sencillamente una analogía intrínseca de proporcionalidad, se dice algo que carece de sentido, como tantas veces hemos explicado. La proporcionalidad no causa de suyo analogía alguna, ya que puede indiferentemente estar con términos unívocos, con términos metafóricos, o con términos análogos intrínsecos; por consiguiente, es un contrasentido hablar de analogía de proporcionalidad o causada formalmente por la proporcionalidad. Y cuando se añade que la forma es intrínseca, no aparece en ella la analogía; porque no será análoga por la proporcionalidad, ya que la proporcionalidad no puede causar analogía alguna; ni por otro título, ya que se dice que no hay ningún otro título de analogía intrínseca o metafísica sino la proporcionalidad. Así que la expresión "analogía de proporcionalidad intrínseca" o es palmariamente contradictoria o carece de sentido; y al contrario la expresión de analogía de atribución intrínseca es perfecta, justa y coherente.

2. *La segunda dificultad* está tomada del orden de prioridad y de posterioridad en que Suárez apoya

la analogía del ser, y arguyen indirectamente "ad hominem ex concessis a Suárez", y directamente "ex veritate".

Ad hominem arguyen así:

Todo el fundamento de la analogía de atribución intrínseca consiste en que el ser en Dios está por esencia e infinitamente y como en fuente, y en la criatura está por participación, es decir, por dependencia de él. Mas para Suárez esa dependencia es algo extrínseco y accidental al ser creado, no su constitutivo intrínseco; luego para Suárez toda la diferencia entre Dios y la criatura está en algo extrínseco al ser de la criatura; su ser intrínseco tal vez no se diferencia del ser divino, o por lo menos con esta analogía no se explica la diferencia íntima entre el ser de Dios y el ser de la criatura (250).

Que Suárez ponga toda la dependencia de la criatura en algo extrínseco y accidental al ser creado, lo prueban de varias maneras.

Unas veces dice Suárez que la dependencia de la criatura es una relación predicamental que resulta en la criatura que ya existe por la acción de Dios, relación que se llama "mensurae et mensurati"; mas tal relación predicamental presupone ya el ser de la criatura, no lo constituye, luego la dependencia es algo extrínseco y accidental a la criatura, no su constitutivo (251),

Otras veces dice Suárez que la dependencia es anterior con prioridad de naturaleza a la actualidad de la criatura, y que se distingue de ella actualmente y modalmente, y con ella hace composición real (252); mas lo que es distinto de la criatura realmente, no constituye su esencia ni ninguna diferencia intrínseca del ser creado, luego la dependencia no constituye intrínseca-

(250) Así Garr-L., *Dieu*, 1919, 586; Morabito, *Riv. Fil. Neosc.*, 1940, págs. 409-410; Breuer, *Der Gottesbeweis dei Thomas u. Suárez*, Freiburg (Schweiz), 1929, págs. 18-19.

(251) *D. M.*, 47, XII, 9; *D. M.*, 20, IV, 16.

(252) *D. M.*, 20, IV, 11-15, 20.

mente al ser creado ni una diferencia intrínseca con respecto al Creador. Si pues esta dependencia es la primaria y fundamental diferencia entre el Creador y la criatura según Suárez, y ésta es extrínseca a la criatura, síguese que en lo intrínseco del ser no hay diferencia alguna, o por lo menos Suárez no la ha señalado. Este es el panteísmo.

Solución.—Estas objeciones se fundan en el desconocimiento de la doctrina del P. Suárez sobre la dependencia.

La dependencia de la criatura con respecto al Creador es de tres clases: la relativa, la dinámica o actual y la esencial.

La dependencia relativa consiste en una relación predicamental que resulta en la criatura, presupuesta ya su existencia y su creación por la acción divina. Esta es extraña al ser, o accidental al ser; y sobreviene al ser plenamente constituído, y así no puede constituir su esencia ni su diferencia esencial respecto a Dios (253).

La dependencia actual o dinámica consiste en la acción creativa, la cual es anterior con prioridad de naturaleza a la actualidad de la criatura, es un modo sustancial realmente distinto de ella, y hace composición real con ella. Esta dependencia, que es la acción creativa, ni es constitutivo de la criatura, ni de ninguna diferencia esencial entre Dios y la criatura (254).

---

(253) Suárez dice que consiguientemente a la creación resulta en la criatura una relación de dependencia distinta de la acción creativa, posterior a ella y fundada en ella: "Secunda pars de relatione resultante, sive illa sit res sive modus ex natura rei distinctus a creatura sive non, eo modo quo dicitur esse resultans, non potest esse depentia de qua nunc agimus (a saber no puede ser la acción creativa), quia fundatur in ipsa dependentia... Et patet quia ideo creatura refertur ad Deum quia ab illo pendet" *(D. M.*, 20, IV, 16). Y a esta clase de relaciones predicamentales que se fundan en la dependencia esencial de un término con respecto a otro lo llama relación "mensurae et mensurati" *(D. M.*, 47, XIII, 9).

(254) La dependencia actual dinámica la explica en las siguientes proposiciones: "Dicendum in primis est dependentiam creaturae a Deo

Mas hay otra dependencia llamada esencial, la cual consiste en la índole y condición misma de la criatura, y en la indigencia que tiene en sí, en virtud de la cual necesita de la acción divina para existir. Esa índole e indigencia no es cosa distinta de la esencia misma de la criatura sino que es su misma esencia y su constitutivo trascendental que abraza a todo lo que hay en la criatura (255). Y así como la razón de animal racional

---

esse aliquid realiter et intrinsece existens in creatura" *(D. M., 20,* IV, 11). "Dico secundo, haec dependentia creaturae a Creatore non est omnino idem quod creatura, quae est terminus illius dependentiae seu creationis, sed est aliquid in ipsa a parte rei distinctumab ipsa..." *(ib.,* n. 12). "Dico tertio haec dependentia que est in creatura, non est res omnino distincta realiter a termino creationis, neque est sola relatio resultans ex termino creationis, sed est modus quidam ex natura rei distinctus ab ipso termino" *(ib.,* 15).

(255) La dependencia esencial la describe como distinta de las precedentes en varios sitios.

"Respondetur duobus modis posse intelligi creaturam esse ens essentialiter pendens a Deo: uno modo quod ipsa actualis dependentia sit de essentia creaturae, et sic non est verum nisi de sola ipsa dependentia actuali, quam constat esse suammet essentiam modalem. Ipsa vero non est de essentia eius creaturae cuius est modus et dependentia, cum ostensum sit esse quid separabile ab ipsa... Alio ergo modo intelligendum est creaturam esse ens essentialiter pendens a Deo, quia nimirum est ens talis naturae et essentiae ut sine aliqua dependentia a Deo existere non possit. Et hic sensus est verissimus, probaturque optime ex natura entis participati. Inde vero non fit actualem ipsam dependentiam esse de essentia, sed solum condicionem seu imperfectionem illamob quam talis natura eget dependentia esse essentialem" *(D. M., 20,* IV, 32).

Con más detenimiento lo explica esto en la disputa 31, cuando trata de establecer cuál es la primera diferencia entre Dios y la criatura, y dice que es la dependencia: "Principio igitur supponendum est (id quod est certum apud omnes), ens creatum quatenus tale est, essentialiter includere dependentiam a primo et increato ente". Las razones son las siguientes: "Quia haec est prima ratio distinguens ens creatum ab increato, ut supra tractando hanc divisionem ostensum est" (alude a la disputa 28, I, 6-16). Segunda razón: "Item quia saltem hoc modo est de ratione entis creati ut habeat esse receptum ab alio, quod est habere esse dependens, ergo maxime a primo ente quod habet esse ex se, non receptum ab alio". La tercera razón: "Denique omne ens huiusmodi est ens per participationem: ergo essentialiter pendet ab eo a quo rationem entis participat: de qua re fuse diximus in disp. 20 et 21". Y ¿cómo se ha de entender que la dependencia de la criatura respecto al Creador es esencial? Dice que también lo explicó en los sitios aludidos, y resume la explicación en breves palabras: es esencial porque por su misma esencia necesita de la acción del creador para existir. La acción del creador compone con la criatura como cosa distinta de ella, mas la dependencia esencial no hace composición con la criatura, porque es su misma esen-

no es accidental al hombre, sino que es su misma esencia, de la misma manera la indigencia e índole de la criatura no es accidental ni extrínseca a ella, sino que es la nota constitutiva suya que trasciende a todo su ser, y la que la distingue del Creador como primera y fundamental diferencia que la separa de él. Es verosímil que tal condición, índole e indigencia sea una relación trascendental por la que se refiere esencialmente al Creador, y a esta sentencia se inclina Suárez. Pero sea relación trascendental o sea algo absoluto, lo cierto es que es el constitutivo intrínseco y diferencial de la esencia de la criatura (256).

Así que esta objeción tomada de la doctrina de Suárez es plenamente inconsistente, fundada única y exclusivamente en no haber leído atentamente el texto y el contexto.

Después arguyen directamente así (257):

Dicen que la existencia de la criatura se distingue realmente de su esencia, y apoyados en esta doctrina enseñan que la esencia de la criatura no depende del Creador sino en cuanto que Dios produce una existencia y la junta a la esencia; mas como la existencia es una cosa extraña a la esencia y accidental a ella, luego la dependencia de la criatura con respecto al Creador

---

cia: "Ubi explicuimus quid sit haec dependentia, et quomodo dicatur essentialis creaturae, quia ex vi suae essentiae illa indiget, non quia ipsa dependentia componat intrinsece essentiam creaturae".

Esta dependencia esencial no es una relación predicamental, sino más bien es una relación trascendental, que se confunde con la esencia y es constitutivo de ella: y para probar esto toma como principio que la dependencia de la criatura con respecto al Creador es intrínseca, esencial y constitutiva de la criatura; mas por otra parte esa dependencia es alguna relación, luego la criatura dice para con el Creador una relación trascendental de dependencia: "Nam licet ipsa actualis dependentia sit aliquid ex natura rei distinctum ab ipso ente creato, tamen ipsa aptitudo et necessitas dependendi est intrinseca et essentialis illi; non videtur autem posse concipi aut esse sine transcendentali respectu et habitudine ad illud a quo pendet: in quo respectu maxime consistere videtur potentialitas et imperfectio entis creati ut tale est" *(D. M., 47, III, 12)*.

(256) *D. M., 47, III, 12; cfr. 29, I, 33.*

(257) Así arguye Garr-L., *Dieu*, 1919, pág. 586.

es una cosa extraña a la esencia y algo accidental a ella. Por tanto, quien pone la diferencia entre Dios y la criatura en la *dependencia* de ésta con respecto al Creador, como lo hace Suárez, señala una diferencia extrínseca y accidental a la esencia de la criatura.

Mas *prescindiendo* por ahora de la real distinción entre esencia y existencia, que es tan debatida y, por consiguiente, tan inepta para fundar tesis ciertas y fundamentales, toda la dificultad se revuelve contra el que la objeta. Porque o la esencia creada es término directo de una acción divina, o no es término directo de una acción divina, sino que Dios sólo ha hecho la existencia, y la esencia no es directamente creada, sino que se denomina hecha sólo por denominación extrínseca tomada de la existencia que ha sido hecha por Dios directamente. Si la esencia no ha sido el término de una acción divina, entonces se da algo actual distinto de la existencia, que siendo actual no ha sido hecho por Dios; hay, pues, un resto en el mundo que no ha salido de las manos de Dios, sino que se presupone a su acción: es la doctrina del gentilismo anticreacionista; la doctrina católica de la creación no ha sido, por tanto, bien asimilada en la especulación filosófica, aunque se haya admitido con sinceridad en el terreno de la fe. Mas si la esencia ha sido el término directo de una acción divina, esto ha sido, o por indigencia esencial de la misma criatura, que por ser tan indigente necesita de la acción divina para existir, o sólo accidentalmente, de manera que pudo ser actual sin la acción directa divina. Si se escoge lo segundo, se cae de nuevo en el gentilismo anticreacionista: habrá algún resto del ser o de la esencia actual que no ha sido producido por Dios, sino que se presupone a su acción. Si se elige lo primero, entonces la esencia creada *esencialmente* depende de Dios, y no ya accidental y extrínsecamente; se habrá elegido la sentencia de Suárez, o mejor de la fe católica, según la cual la esencia creada por sí mis-

ma, por su misma índole e indigencia necesita de la acción divina directa para existir. Por consiguiente, al señalar como oposición inmediata el ser por esencia y el ser por participación, no se ha designado en la criatura una diferencia accidental y extrínseca, sino una diferencia esencial e intrínseca.

La doctrina de Santo Tomás, en que algunos se apoyan para demostrar que la dependencia de la criatura con respecto al Creador es extrínseca y accidental, es la del texto siguiente: "Ad secundum dicendum quod ex hoc ipso quod quidditati esse attribuitur, non solum esse, sed ipsa quidditas creari dicitur; quia antequam esse habeat, nihil est, nisi forte in intellectu Creantis, ubi non est creatura sed creatrix essentia" *(De Potentia,* q. 3, a. 5, ad 2). De donde deducen que la esencia es creada indirectamente y en cierta manera por accidente y por denominación extrínseca.

Mas la doctrina de Santo Tomás se puede entender de varias maneras. Si se entiende que la criatura tiene alguna actualidad por sí distinta de la existencia, entonces al conceder que sola la existencia se crea, y que la esencia se dice creada porque se le añade la existencia que es creada, se admite algún resto real no salido directamente de las manos de Dios, lo cual es propio del gentilismo anticreacionista. Si se entiende que la esencia no tiene en sí ninguna actualidad distinta de la actualidad de la existencia, entonces se admite la sentencia de Suárez: no hay en la criatura más entidad real que la existencia, en la cual se distinguirá por razón esencia y existencia; o si no se admite la sentencia de Suárez, entonces se tiene que admitir que la esencia que no tiene en sí ninguna actualidad, recibe la existencia y es un sujeto informado por ella; habría que admitir que un compuesto se compone de dos partes, de las cuales una no tiene ninguna realidad, y la otra tiene la realidad: lo cual es abiertamente contradictorio *in adjecto*

3. *Se insiste en la misma dificultad, proponiendo, para rebatir a Suárez, una teoría particular de la participación o dependencia de la criatura con respecto al Creador* (258).

Suárez, se dice, no puede defender la dependencia o participación de la criatura respecto del Creador, porque para eso sería necesario que hubiera un participante y un participado realmente distintos; de lo contrario, no habrá ni participante ni participado, sino sólo un ser imparticipado. Mas según Suárez no hay una esencia realmente distinta de la existencia que pueda recibir por participación la existencia; luego la esencia de la criatura en la sentencia de Suárez no puede ser por participación, y así él mismo arruina el fundamento de su analogía, que es la participación del ser.

La teoría de la participación que se expone en la objeción es absurda, porque encierra una contradicción o esconde reliquias del gentilismo anticreacionista.

Si para que haya participación es necesario que haya un ser participante y otro que se reciba en él por participación, preguntamos ahora acerca de la esencia

---

(258) Por no distinguir Suárez realmente entre la esencia y la existencia, y no comparar a la esencia con el recipiente y a la existencia con lo recibido, es objeto de las siguientes impugnaciones: el *P. G. Morabito (Riv. Fil. Neos.*, 1940, pág. 404) dice que para Suárez todo ser es un ser completo, y por eso no admite la composición de acto y de potencia. Cierto que no admite la composición de esencia y existencia, pero admite otras composiciones de acto y potencia, y por consiguiente también admite la existencia de seres incompletos, como son la materia y la forma, etc. *Simonin,* O. P. *(Bullet. Thom.*, 1929, pág. 527), dice que Suárez ni ha hecho mención siquiera de la división primera del ser en potencia y en acto. A lo cual se responde: si se trata de la división en ser actual y potencial, y del actual en acto puro y acto mezclado de potencialidad, Suárez ha hecho mención largamente en muchas ocasiones, por ejemplo en la disputa 31, que contiene 14 secciones dedicadas a esta materia; asimismo del acto y potencia habla largamente en la disputa 28, s. 1, nn. 15-16; y en la disputa 43, introducción; y en la disputa 13, s. 1, n. 4, y s. 5, n. 7. De otras composiciones de acto y potencia tiene especiales disputas, v. c. de la composición de sustancia y de accidente, de naturaleza y subsistencia, etc. Negar la composición real de esencia y de existencia no es negar toda composición de acto y de potencia, como es manifiesto.

actual de la criatura, si es por participación o si es imparticipada. Si es imparticipada, se retiene algún resto real fuera de Dios que no ha sido creado por Dios directamente, sino por mera denominación extrínseca, tomada de la existencia que ha sido creada. Si la esencia actual es por participación, preguntamos de nuevo: o esa esencia participada presupone un participante realmente distinto de ella en que se reciba, o no. Si no lo presupone, se cae en una contradicción: porque se nos decía que para que una cosa sea por participación, es necesario que haya un participante realmente distinto de la forma participada, y ahora se nos dice que tal condición no sería necesaria, porque la esencia es participada y sin embargo no presupone un participante realmente distinto en que se reciba. Si la esencia participada necesita un participante realmente distinto en que se reciba, de este mismo se renovará la misma serie de preguntas, hasta que se tenga que admitir un proceso infinito de participantes y de participados, o se diga que hay un ser participado que no necesita un participante realmente distinto, y esta es la teoría de Suárez, según la cual en la criatura todo es igualmente por participación, esencia y existencia; y la criatura se dice ser por participación, no porque haya uno que reciba la existencia y una existencia realmente distinta que se reciba en él, sino porque ambas cosas, esencia y existencia, se reciben de Dios, o son creadas por Dios (259).

---

(259) La criatura se llama ser por participación, no porque haya una sustancia que pueda participar el ser, sino porque la criatura en su totalidad depende causalmente de Dios, de quien es cierta participación e imitación: "Respondetur ex Alexandro Alensi supra, quando esse creatum dicitur esse per, participationem, non esse imaginandum quod una res sit quae participat sicut essentia, et alia quae participatur sicut esse, sed quia una et eaden res est realitas modo participato et per vim alterius sicut per vim agentis; haec enim realitas de se non est nisi sub modo possibili, quod autem sit et possit vocari actus, hoc habet per vim agentis. Et declaratur hoc ipsum in ipsamet essentia vel substantia

La teoría que se defiende en la objeción sobre la manera de entender la participación, es la platónica, la cual profesa la participación del ser contingente por recepción de la forma en un sujeto, no por la creación misma del sujeto, el cual se presupone a la acción divina y a la acción de cualquier agente. Es la participación meramente formal, no total.

La teoría de Suárez está plenamente purificada de la participación formalística; su teoría de la participación es la teoría plenamente cristiana, según la cual el ser se llama por participación, porque todo él, esencia y existencia, depende esencialmente de Dios en cuanto a la esencia y en cuanto a la existencia, en cuanto a la posibilidad y en cuanto a la actualidad: toda realidad fuera de Dios es por imitación de la esencia divina y por dependencia de su acción, cuando existe. Esta doctrina es indiscutida e indiscutible entre católicos y verdaderos filósofos, y creemos que ni los mismos objetantes la niegan, sino que mezclan en esto alguna cuestión de palabras.

Si pues la participación o dependencia del ser con respecto a Dios es intrínseca y esencial, bien se puede poner como señal característica de distinción entre Creador y criatura y como fundamento ontológico de la analogía del ser.

4. Es posible que más de uno se rinda a la evidencia de esta doctrina: el ser creado es por participación porque todo él, esencia y existencia, depende inmediatamente de Dios en cuanto a la posibilidad y en cuanto a la actualidad; en cuanto a la esencia, porque ella no es sino pura imitación de la divina esencia, y en cuanto a la actualidad, porque ella es esencialmente una indigencia de la acción divina para existir.

---

creata: est enim essentia et substantia per participationem, non quia ab alia re vel substantia participatur subiective (ut sic dicam) sed solum quia effective est a divina substantia, cuius est quaedam participatio" *(D. M.*, 31, XIII, 17).

Pero se dirá que no es doctrina muy científica, ya que no se señala con ella la primera diferencia que distingue a la criatura del Creador, ni la raíz ontológica por qué el ser creado ha de ser por participación más bien que imparticipado. La primera nota intrínseca que distingue la criatura de Dios y que hace que la criatura sea ser por participación de dependencia total es su composición de esencia y existencia. Siendo la primera nota de Dios ser acto puro y ser por esencia y por simplicidad de pura forma, la primera nota de la criatura ha de ser lo opuesto a esta primera nota de Dios, y así será ser por participación o recepción de un acto en una potencia, por composición real y no por simplicidad de pura forma. Puesta esta primera nota, que es la composición de acto y de potencia, se sigue que la criatura ha de ser por participación de dependencia causal, la cual es una propiedad, no el constitutivo del ser creado.

La doctrina sostenida en esta objeción es insostenible.

Se afirma ante todo que la primera nota ontológica del ser creado es la composición real de esencia y de existencia, y sólo como nota posterior y a manera de propiedad le conviene el ser por participación causal y total. La contradicción es palmaria. Si el ser ya está constituído como posible y como compuesto de esencia y de existencia anteriormente a ser por participación, luego la esencia misma no es por participación, no es por imitación de la divina esencia, no está constituída esencial y constitutivamente por ningún respecto a Dios: es, por tanto, posible y compuesta con plena independencia de Dios; y si esto es así, no se ve por qué ha de tener como propiedad el ser por participación o dependencia causal.

Además, por fuerza se ha de incurrir en un círculo vicioso. Si preguntamos cuál es la razón, por qué la criatura ha de tener como propiedad el ser por participa-

ción causal dependiente de Dios y cuál es la raíz ontológica de esta propiedad, se responde que la raíz es estar compuesta de esencia y de existencia; y si de nuevo preguntamos cuál es la raíz ontológica de ser compuesta realmente de esencia y de existencia, se ha de responder que la raíz es el ser la criatura por participación total, porque si no fuera ser por participación, sería el ser por esencia. Como se ve el círculo vicioso es patente, y el círculo vicioso jamás es una explicación, sino más bien una falta de explicación de ambos extremos.

5. En segundo lugar se aduce como prueba de que la composición de esencia y existencia es la primera nota del ser creado, porque siendo la primera nota ontológica de Dios, a nuestra manera de entender, el ser acto puro, ser por esencia y por simplicidad de pura forma o acto, la criatura primariamente ha de ser lo opuesto, es decir, acto no puro, sino acto mezclado de potencia real, acto no por simplicidad de pura forma, sino por composición real y recepción de un acto en una potencia. Y así como en Dios la primera nota de su esencia es la índole positiva de su ser, que es ser actualidad pura, y sólo como propiedad o como consecuencia le conviene la negación de no depender de otro, así en la criatura la primera nota característica será opuesta a la de Dios, que es ser por composición de acto y potencia sustancial, y sólo como consecuencia o propiedad necesaria le convendrá el ser por participación o dependencia total de Dios. Por consiguiente, señalar como característica diferencial de la criatura la dependencia o participación, no es señalar algo intrínseco y primero en el ser, sino algo secundario y ajeno a la esencia del ser creado. La dependencia o participación no es, pues, la primera diferencia que separa la criatura de Dios, sino la composición de acto y de potencia.

Por muy aparente que sea esta dificultad, no es só-

lida. Dios es un ser positivo y absoluto; por consiguiente si ponemos en él algunas negaciones o relaciones de razón, éstas han de ser posteriores a su esencia y fundadas en ella. Diremos pues de él que es ser por esencia y acto puro, y como consecuencia se sigue que *no* depende ni puede depender de otro. Mas la criatura esencialmente es un ser relativo, cuya entidad toda es ser dependiente de otro, y en la cual es imposible concebir primero una entidad enteramente absoluta que prescinda de la dependencia de Dios, y que sólo como consecuencia y propiedad dependa de Dios. Esto sería suponer que anteriormente a la dependencia está ya constituído su ser, lo cual es absurdo. Así que aunque en Dios la primera nota sea su ser por esencia y acto puro, y posteriormente el no ser de otro, en la criatura la primera nota es ser una *porción participada de ser,* de la cual índole se siguen todas las propiedades y deficiencias que competen a la criatura en cuanto tal, como el ser finitas, contingentes y mudables, y compuestas con la composición real de acto y de potencia, que no es precisamente la composición de esencia y de existencia, sino que en algunos seres es la composición de materia y de forma, como en los seres corporales, y en todos es la composición de sustancia y accidente, de naturaleza y subsistencia, de naturaleza y acción con la cual es producida por Dios, de naturaleza y de ubicación, y generalmente en todos existe la distinción de razón entre esencia y existencia fundada en la participación, y esto bajo dos aspectos: primero, porque si es por participación es de suyo nada actual, y así hay fundamento para concebir aparte la esencia y la existencia de que puede carecer; el segundo aspecto es porque si es por participación, por fuerza es un ser finito, y así será una existencia determinada a un grado restringido de ser, y esto da ocasión para concebir aparte la esencia y la existencia: la esencia será el grado de ser que tiene, y la existencia será la actualidad con que

ese grado de ser está fuera de la nada (Dm. 31, XIII 9-10).

Así que la participación es nota esencial de la criatura, que trasciende a todas las demás, y es tan primera como las demás notas constitutivas de cada ser, y no se funda en otra nota anterior intrínseca de la cual se derive según nuestra manera de entender. Si se pregunta por qué la criatura es ser por participación, no se puede señalar como raíz la contingencia, la finitud, la potencialidad, ya que todos estos atributos se derivan de ser la criatura por participación; no puede señalarse predicado alguno intrínseco del cual se origine, porque es un constitutivo del ser y los constitutivos del ser no se originan de otra nota intrínseca anterior, sino que su raíz última es algo extrínseco, o sea el ser por esencia, que por ser acto puro, ser por esencia, e infinito, es origen de todo ser fuera de sí, de donde se sigue que habrá seres por participación; y de esta manera la única realidad divina es la explicación de todo el ser; el ser por esencia explica los atributos que necesariamente han de convenir a Dios, y hace necesario que sean posibles seres por participación; y este predicado de ser por participación hace necesarios todos los otros predicados que convienen a la criatura, como son el ser contingentes, finitas, potenciales, sujetas a mudanzas y a composición de acto por lo menos accidental y de potencia, multiplicables, etc.

Al señalar pues Suárez como fundamento de la analogía del ser el orden de prioridad y de posterioridad, señaló una diferencia esencial de la criatura con respecto al Creador, y señaló la primera nota característica que la diferencia de Dios, y de la cual se derivan todas las demás que competen a la criatura en cuanto tal.

6. *Por otro camino se impugna también la teoría suareziana de la analogía, que es impugnando la unidad del concepto del ser.*

Suárez, dicen (260), no distingue a Dios de la criatura, y por tanto ambos caben en un concepto uno, y tan uno que por fuerza ha de ser unívoco y aun monístico. Y ¿cómo prueban que Suárez no distingue a Dios de las criaturas? Porque la única manera de limitarse el acto, v. c. el de la existencia, es por recibirse en una potencia realmente distinta. El acto de suyo dice perfección, y si se limitara por sí mismo diría carencia de perfección en la misma línea en que dice perfección; mas como esto es contradictorio, se ha de limitar por una potencia realmente distinta en que se reciba, la cual hará que ya no haya un acto puro, sino un acto mezclado de potencialidad. Ahora bien; Suárez no admite que la esencia y existencia de la criatura se distingan realmente, y que la existencia creada se reciba realmente en la esencia; luego en la sentencia de Suárez la existencia de las criaturas no se limita, y así es tan infinita como el mismo Dios, y se confunde con Dios. Si pues la criatura se confunde con Dios no es de extrañar que el concepto del ser sea uno, y que sea unívoco y que sea monístico. Y de aquí se sigue también que no puede haber participación de la criatura con respecto al Creador, ya que realmente no se distinguen.

En esta dificultad hay una tesis, que es la real distinción entre la esencia y existencia creadas; una prueba de la tesis, que es la limitación del acto por la potencia; y tres consecuencias: la primera es que en la doctrina de Suárez el ser de la criatura es ilimitado, ya que no se distingue de la esencia, y se confunde con Dios; la segunda es que no puede haber dependencia alguna de la criatura con respecto al Creador; la tercera es que el concepto del ser, según Suárez, no sólo es uno, sino también unívoco y monístico.

Responderemos a la dificultad por el orden indicado.

---

(260) Cfr. Garr.-L., *Dieu*, 1919, pág. 586.

A) *Y primeramente si consideramos la tesis misma de la real distinción, veremos cuán insostenible es.*

Cuando se dice que el ser real creado se compone realmente de esencia y existencia, podemos preguntar si la esencia por sí misma (sin forma alguna distinta) tiene alguna actualidad o no tiene ninguna actualidad

Sabido es que hay dos tendencias genuinamente tomistas: unos dicen que la esencia en el compuesto es actual, no por sí misma, sino por sola la existencia, de la cual tiene toda la actualidad. Otros rechazan esta opinión como absurda y quimérica, y dicen que la esencia tiene en sí y por sí su actualidad no recibida de la existencia, aunque añaden que es una actualidad incompleta, y que es algo intermedio entre la nada y la existencia; esa actualidad tenue necesita de la existencia para llegar a ser actualidad completa. Cada una de las partes contendientes pretende tener de su parte a Santo Tomás, y lo que es más, cada una de las partes prueba lo absurdo de la sentencia opuesta con los mismos argumentos con que Suárez prueba lo absurdo de la real distinción en ambas hipótesis (261).

---

(261) De esta controversia da noticia el P. Descoqs, *Archives de Phil.*, 1926, págs. 491 y sigs., y 1927, pág. 86, y se puede ver en la *Rev. Neos. Phil.*, 1903, 1906. Los autores que defienden que la esencia tiene por sí alguna actualidad que no proviene formalmente de la existencia, son los siguientes: Capréolo, Juan de Santo Tomás, Goudin, Poulpiquet, Hugón, Garrigou-Lagrange, Lorenzelli, Liberatore. Estos definen la existencia como "id quo res constituitur extra causas ultimate et complete", como dice Poulpiquet; y la razón es porque para estos autores "incomplete et non ultimate" la esencia está extra causas por sí misma. También han de decir como católicos y buenos filósofos con Juan de Santo Tomás que Dios como causa eficiente produce "directe et simul" la esencia y la existencia, pero la esencia "prius natura" (Juan de Santo Tomás, *Phil. Natur.*, I P, q. 7, a. 4). Los autores que defienden que la esencia creada no tiene por sí ninguna actualidad, sino que toda su actualidad no es formalmente sino la misma existencia, son los siguientes: Mercier, Sertillanges, Valensin, Remer, Mattiusi. Estos definen la existencia como "id quo formaliter res est extra causas"; no añaden las partículas "complete et ultimate", porque esto significaría que la esencia tiene alguna actualidad incoada e incompleta, lo cual no quieren admitir. Además estos autores han de decir que Dios no crea con su acción directa e inmediata la esencia, sino que crea solamente la existencia, y la esencia se denomina creada en cuanto que Dios crea la existencia y la junta a la

Examinemos pues la real distinción en ambas hipótesis:

a) *Supongamos primeramente que la esencia por sí y como contradistinta de la existencia no tiene actualidad alguna.* En este caso la esencia ni puede ser potencia real capaz de recibir la existencia, ni puede ser parte de un compuesto real, ni es parte del mundo creado. Probemos este aserto por partes.

La esencia que de suyo no tiene actualidad alguna no puede ser potencia real capaz de recibir la existencia. Porque lo que por sí no tiene actualidad alguna no se distingue del mero posible y de la nada, y la nada no puede ser una potencia real, sino posible; ahora bien, lo que es nada y mero posible no puede recibir ninguna afección real ni actuación, luego la esencia en esas condiciones no puede recibir la existencia.

La única actuación que puede recibir la esencia que por sí es nada, es la de ser creada totalmente, la de pasar del no ser al ser, y eso por la acción de una causa eficiente, no por la información de una forma o acto cualquiera, aunque este acto se diga la existencia. Y la eficiencia total de una cosa se puede decir recepción de la existencia, pero no la recepción de la existencia en una esencia que es nada, sino la recepción total de esencia y de existencia (262).

---

esencia; por tanto, hay algo en el mundo real que no es creado por la acción de Dios directa e inmediatamente, sino por cierta denominación extrínseca.

(262) Algunos creen que Suárez no conocía la hipótesis que parece tan nueva de que en la composición de esencia y existencia, la esencia no tenga por sí ninguna realidad, y de que por sí sola no se diferencia de los posibles. Mas sí la conoció y la refutó en diversas ocasiones, aunque siempre de paso, porque entonces no se solía defender. Comentando esta frase de Gil de Roma, "Esse imprimi essentiae dum creatur et fit existens", dice: "Quod dictum si intelligatur de essentia in potentia prout erat vel potius cogitabatur ante effectionem Dei, vel est omnino falsum, vel impropriisimum ac metaphoricum: quomodo enim potest actus imprimi ei quod nihil est? Actus enim non imprimitur nisi potentiae receptivae, essentia autem sub ea consideratione non est potentia receptiva sed mere obiectiva" *(D. M.,* 31, III, 5).

Y a continuación añade: los que distinguen realmente la esencia de

La esencia que de suyo no tiene actualidad alguna no puede ser parte de un compuesto real. Es cosa evidente que en un compuesto real las dos partes han de ser reales, y han de tener una realidad contradistinta de la otra; porque si una de las partes no tiene realidad, entonces no habrá en realidad sino una parte, ya que la otra es nada, y cuando hay una parte real y otra que es nada, entonces el compuesto no es real sino ficticio. O con otras palabras, si una de las partes como contradistinta de la otra es nada, entonces es señal de una de dos cosas: o de que sólo se distingue de la otra con distinción de razón, ya que considerada como contradistinta no tiene realidad, o de que se distingue de la otra comparte como el no ser del ser, y entonces habría un compuesto de dos partes de las cuales una sería ser y la otra sería no ser, lo cual, como se ve, es una quimera (263).

---

la existencia, han de enseñar por fuerza que la esencia es actual por sí misma, aunque no sea actual sino bajo la actuación de la existencia: porque si dijeran que por sí misma no es actual, la identificarían con la nada y no podría ser potencia real y receptiva de la existencia: "Ex hoc tamen necessario sequitur, quamvis essentia actualis non differat a potentiali nisi dum est vel etiam quia est sub actu essendi, formaliter tamen ac praecise non differre immediate in actu essendi, sed in sua entitate essentiali seu in esse essentiae actualis. Hoc inquam necesse est dicere distinguendo ex natura rei essentiam actualem ab existentia, tanquam realem potentiam ab actu: quia ens in potentia obiectiva, ut ostendimus, est simpliciter nihil seu non ens actu" *(ib.*, n. 6).

(263) "Nec vero dici potest quod entitas essentiae sic concepta et condistincta non sit actualis, quia alias non componeret realiter, quia entitas in potentia obiectiva non facit realem compositionem cum actu. Sic ergo aperte constat entitatem existentiae distincyam ab entitate essentiae non posse requiri ut intrinsece constituat ipsam entitatem essentiae in sua propria actualitate" *(D. M.*, 31, VI, 3).

Y antes había dado los argumentos que prueban lo absurdo de esta hipótesis: "Si comparetur actus ad aliam rem vel potentiam cuius est actus, non potest intrinsece et formaliter constituere propriam entitatem eius, quia illa entitas non est composita sed simplex: alioqui non esset altera pars componens, sed totum compositum, quod in reali compositione ex rebus distinctis prorsus repugnat. Item alioqui constaret illa entitas seu pars quae recipit actum ex illo actu et aliqua alia re, de qua rursus inquiram an constituatur intrinsece et formaliter per illum actum; nam si hoc affirmetur, procedemus ulterius in infinitum; si vero negetur, concluditur intentum, nimirum potentiam proprie componentem cum actu realiter distincto, non posse intrinsece et formaliter constitui per

Se podría objetar que la existencia primero hace real y actual a la esencia, y una vez que la esencia es actual y real, compone con la existencia, y así el compuesto no es algo quimérico que conste de una cosa real y de una cosa que es nada, sino que consta de dos extremos reales (264).

Mas con esto no se responde a la objeción propuesta; porque se objetaba contra esta sentencia que si la esencia es nada de suyo, no puede recibir ninguna forma, y se responde que puede recibir la forma o acto de la existencia y de esta manera ser actual: mas ¿cómo puede esto suceder si la esencia es nada?

Además la realidad de la existencia sería toda la realidad de la otra parte y del compuesto; por consiguiente ni hay compuesto ni hay más realidad que la de la existencia, en la cual si se quiere se puede distinguir la actualidad y el grado de ser de esa actualidad, pero sólo con distinción de razón; la actualidad sería la existencia, y el grado de ser de esa actualidad sería la esencia.

En tercer lugar, según la hipótesis de la objeción, se pone en una parte la esencia como constituída intrínsecamente actual por la existencia, y en otra parte la existencia que se ha de unir con la esencia para constituir el existente, y en esta hipótesis pululan los absurdos: porque la existencia actúa a la esencia por comunicación íntima de sí misma, y sin embargo no la constituye todavía existente, sino solamente actual, como si para dar el efecto formal de existencia se necesitara otra cosa además de comunicarse la existencia a la esencia como acto. Además la esencia constituída ya actual intrínsecamente por la comunicación

---

ipsummet actum cum quo componit. Atque ita cum fit resolutio ad prima seu simplicissima componentia, necesse est ut illa entitas quae ad alteram comparatur ut potentia, non constituatur intrinsece et formaliter in sua entitate per alteram quae est actus, licet fortasse illam postulet ut sit, sicut materia postulat formam" *(ib)*.

(264) *D. M.*, 31, VI, 3.

de la existencia, es ya todo el compuesto de esencia y de existencia, como es patente, y sin embargo se dice que todavía se ha de unir con la existencia para que resulte el compuesto existente (265). Y finalmente en toda esta respuesta se está confundiendo la existencia con la acción. Porque se dice que la existencia hace real a la esencia antes de darle cualquiera otra afección, o sea que la pasa del no ser al ser; mas ese es el oficio de la acción, pasar una cosa del no ser al ser antes de darle cualquiera otra afección, luego la existencia hace oficios de acción, lo cual es quimérico, porque la existencia es lo que hace que una cosa exista formalmente y la acción no es la forma de la existencia, sino aquello por lo que la forma de la existencia misma pasa del no ser al ser como impulso de la causa eficiente.

Se dirá que así como el agua, siendo en sí y por sí cero de calor, sin embargo recibe el calor y se hace formalmente cálida, del mismo modo la esencia, siendo en sí y por sí nada de actualidad, sin embargo puede en sí recibir la actualidad de la existencia y hacerse actual. Mas la disparidad es manifiesta. El agua es cero de calor, pero no es cero de realidad y actualidad, sino que es una realidad actual existente y sustancial e independiente del calor, y así tiene capacidad para recibir el calor y para ser potencia receptiva de esa actuación. Mas aquí la esencia es cero de realidad, y por tanto es incapaz de recibir como sujeto real ninguna afección o actuación real. Así como es imposible que la nada se caliente, así es imposible que la nada de actualidad y de realidad reciba como sujeto la existencia: sólo es capaz de pasar del no ser al ser por fuerza de la acción de la causa eficiente.

Lo tercero que decíamos de la esencia en la hipótesis que de suyo no tenga ninguna actualidad, es que no forma parte del mundo real, y por tanto es una ficción.

---

(265) *Ib.*

Si fuera parte del mundo real, tendría en sí misma alguna realidad; mas en sí misma no tiene ninguna realidad, luego no es parte del mundo real. Además si fuera parte del mundo real sería el término directo de la acción divina, de lo contrario habría algo en el mundo real que no emanase de la acción divina; mas no emana directamente de la acción divina, de lo contrario por sí misma sería actual, luego no forma parte del mundo real.

Estos argumentos son tan válidos, que son los que usan comúnmente los tomistas, como Caprelo, Juan de Santo Tomás, Goudin, Poulpiquet, Hugón, Garrigou-Lagrange, Lorenzelli, Liberatore, etc., para refutar la hipótesis de que en el compuesto de esencia y de existencia, la esencia en sí y por sí no tenga ninguna actualidad.

b) *Examinemos ya la real distinción en la hipótesis de que la esencia en el compuesto tenga en sí y por sí alguna actualidad contradistinta de la existencia.*

Es cosa de todos admitida que la existencia es aquello que da a la esencia la actualidad de oponerse a la nada y a los posibles y la de estar fuera de las causas, y eso de un manera completa y última. Lo que es actual con la actualidad de la existencia, ya no puede recibir absolutamente nada que lo pueda hacer más opuesto a la nada y a los posibles y más fuera de sus causas. Podrá recibir otra clase de actualidades; v. c. el cuerpo que ya existe puede ulteriormente recibir la actuación del calor, de la figura, etc., y del mismo modo el entendimiento que ya existe puede ulteriormente recibir más actuaciones con nuevos actos de entendimiento, etc.; mas estos seres así existentes ya no pueden ser más opuestos a la nada y a los posibles, ni más fuera de sus causas. Por esta causa ha definido Poulpiquet la existencia "id quo res constituitur extra causas ultimate et complete" (266), y en esta definición convienen

(266) Descoqs, *Archives de Philos.*, 5 (1927), 87.

o han de convenir todos los que tratan de esta materia.

Y supuesta esta noción de existencia, veamos si la esencia que de suyo ya tiene alguna actualidad idéntica con la esencia y distinta de la que llaman existencia es por sí misma la existencia o no.

El P. Suárez defiende que tal actualidad ya es toda la existencia, y que no es posible añadirle algo que le dé formalmente alguna actualidad propia de la existencia. Le mueven a ello los siguientes argumentos.

Primeramente si la esencia por sí misma tiene actualidad, entonces ya no puede recibir ninguna otra actualidad de oposición a la nada y a los posibles y de estar fuera de sus causas. Si la actualidad de la esencia necesitara algún complemento en este sentido, entonces esa actualidad sería una actualidad incompleta, que no haría a la esencia del todo opuesta a la nada y a los posibles ni le daría estar del todo fuera de sus causas, antes con tal actualidad la esencia quedaría semiopuesta a la nada y a los posibles y semifuera de las causas, lo cual no tiene sentido. Se concibe que una cosa que tenga extensión o intensidad se haga por partes, y esté parte en la nada y parte en la actualidad; mas lo que consiste en indivisible, como el alma humana, el ángel, la materia en cuanto a su esencia, y la forma en cuanto a su esencia no puede estar semiopuesta a la nada y a los posibles, y semifuera de sus causas. ¿Qué sentido puede tener la esencia de un ángel o del alma humana semiopuesta a la nada y a los posibles, y semifuera de sus causas?

En *segundo lugar,* es cierto que la esencia actual puede recibir muchas actuaciones necesarias para poder darse en la actualidad o para continuar en ella; así todo ser actual necesita de la acción divina y de la conservación; todo ser creado, si es naturaleza completa, necesita de algo que le haga estar por sí y separadamente y con independencia de otro ser como de com-

parte, y eso se llama la subsistencia; otras veces la esencia actual necesita para existir de la inhesión en un sujeto, como los accidentes, o de la sustentación en la materia como las formas materiales; mas ninguna de estas cosas da a la esencia nada absolutamente en orden a estar formalmente fuera de la nada y de las causas: porque la acción no es actualidad formal, sino el hacerse esa actualidad; la subsistencia y la inhesión y la sustentación tampoco le dan nada de actualidad a la esencia de que se trata; no le dan absolutamente nada en orden a oponerse formalmente a la nada, sino que supuesta ésta, le dan un modo de ser, que es estar con independencia o con dependencia de otro como de sujeto. Si el tener necesidad de una condición de existir se llama existencia, entonces la materia sería la existencia de las formas materiales, la forma sería la existencia de la materia, el sujeto sería la existencia de los accidentes, los accidentes propios serían la existencia de la sustancia, y la inhesión o sustentación serían la existencia de la forma accidental o sustancial (267).

En *tercer lugar,* la esencia actual, en cuanto actual y en cuanto prescindida y contradistinta de toda otra entidad comienza en el tiempo, y no está en la actualidad eternamente, es contingente e indiferente para ser actual o no, y finalmente es término directo de la acción eficiente de Dios; mas éstos son los predicados que convienen a la existencia, según los tomistas; luego la esencia actual o la actualidad de la esencia ya es existencia por sí misma y sin adición de ninguna otra forma o acto (268).

Podría alguno decir que a la actualidad de la esencia le convienen todos estos predicados, pero no el predicado de ser realmente distinta de la esencia, y de ser "id quo aliud realiter distinctum exsisitit" (ib.). A lo cual se responde Suárez que esta índole o predicado de

(267) *D. M.*, 31, V, 2, 7; VI, 4.
(268) *D. M.*, 31, IV, 5.

ser la existencia algo realmente distinto de la esencia y algo con lo que existe una cosa realmente distinta de la existencia, no la prueban sino porque la existencia es temporal, contingente y término de la acción eficiente de Dios, lo cual, según ellos pretenden, no conviene a la esencia; mas ya se ha probado que estos mismos predicados convienen a la esencia actual, luego la esencia actual ya es existencia; y si pretenden que estos predicados prueban la real distinción entre esencia y existencia, también probarán la real distinción entre la esencia y su actualidad; porque también la actualidad de la esencia es temporal, contingente y término de la acción divina (269).

En *cuarto lugar,* si la esencia actual es actual no formalmente por la existencia, sino por sí misma, entonces Dios podría conservar realmente la esencia actual sin la existencia; porque Dios puede conservar por sí mismo e independientemente de toda otra entidad todo aquello que no es el efecto formal de una forma, y la actualidad de la esencia no es efecto formal de la existencia. Y si Dios conservase la esencia actual sin la existencia que se pretende realmente distinta, entonces esa esencia actual ya sería existencia, porque estaría plenamente fuera de la nada y de los posibles y de sus causas; luego es señal que la existencia no es cosa diversa de esa actualidad que se identifica con la esencia.

Ni es necesaria la hipótesis de la real separación para llegar a la misma conclusión. Basta la precisión mental. Si concebimos la esencia actual sin concebir absolutamente ninguna otra entidad sobreañadida como forma existencial distinta, ya la debemos concebir como verdadera existencia, y como llenando la definición de existencia; porque esa actualidad, como hemos dicho muchas veces, está plenamente fuera de la nada y de

---

(269) *Ib.*

los posibles y de sus causas, luego no le falta nada para ser existencia, según la noción aceptada por todos.

De todo lo dicho se deduce que la real distinción entre esencia y existencia, no sólo es superflua, sino además imposible y quimérica. Porque es imposible aquella forma que no tiene efecto formal ninguno; mas una existencia realmente distinta de la esencia no tiene efecto formal ninguno, luego es una forma o acto quimérico. Que no tenga efecto formal ninguno es manifiesto. No da a la esencia actualidad ninguna de estar fuera de la nada y de los posibles y de las causas, como ya se ha visto; ni el estar separada por sí como un todo, porque esto se lo da la subsistencia, la cual supone ya la actualidad plena fuera de la nada y de las causas; ni el estar en sujeto como accidente o como forma sustancial, porque esto lo da la inhesión o la sustentación, los cuales son modos que suponen ya la plena actualidad del ser. Si pues la existencia distinta de la esencia actual es un acto o forma que no tiene efecto formal ninguno, es un acto quimérico (270).

Estos argumentos son tan fuertes que los mismos tomistas que sostienen una real distinción entre esencia y existencia, en que la esencia no tenga por sí actualidad alguna sino por la existencia, como son Mercier, Sertillanges, Valensin, Remer, Mattiusi, los emplean como validísimos para probar que si la esencia tiene de suyo alguna actualidad, esa actualidad ya sería existencia y así no se distinguiría la esencia de la existencia.

Vemos pues que los dos partidos tomistas opuestos entre sí coinciden en tener por válidos los argumentos que Suárez emplea contra los dos. Los unos defienden que la esencia por sí no tiene actualidad, porque si tuviera actualidad, esa sería la existencia y no habría distinción de esencia y existencia; los otros defienden

---

(270) *D. M.*, 31, V, 11-13; VI, 8.

que la esencia por sí debe tener alguna actualidad, porque si no tuviera actualidad, entonces esa esencia ni podría ser potencia real, ni parte de un compuesto real, y solamente habría la única realidad de la existencia, en la cual se podría distinguir según la mente la actualidad de la esencia; sería la negación de la real distinción entre esencia y existencia y admitir la sentencia suareziana.

c) *Pero lo más grave, dice Suárez, es que los defensores de la real distinción no aducen ningún argumento digno de consideración en favor de su tesis.*

Arguyen primeramente diciendo que la esencia es indiferente para existir o no existir, y si es indiferente para la existencia, realmente se distingue de ella (271). A lo cual responde Suárez que también la existencia es indiferente para existir y para no existir, y antes de ser creada estaba solamente en potencia, de donde tendrían que deducir que también la existencia existe por algún acto realmente distinto de ella (272).

Además no es verdad que está indiferente para existir o no existir solamente la esencia; lo que es indiferente para existir o no existir es esencia y existencia, y por eso esencia y existencia cuando ya existen se distinguen realmente de ellas mismas en cuanto no existentes.

Otra forma frecuente de argumentar es decir que la existencia no es de esencia de la criatura, luego está fuera de la esencia, y se distingue realmente de ella. Mas de aquí se seguiría que también la actualidad se distinguiría de la esencia, porque la actualidad tampoco es de esencia de la criatura (273).

Además con esa frase no se significa que la existencia es cosa distinta de la esencia; lo que con ella se significa es la índole de la criatura, la cual es tan pobre y

---

(271) 31, VI, 11.
(272) 31, III, 7; VI, 11.
(273) 31, VI, 14.

limitada, que no puede ser actual ni existente si no es por la acción divina (ib). Así como por el contrario cuando decimos que la existencia es de la esencia de Dios, queremos significar que su esencia existe por sí misma sin eficiencia ninguna y sin ninguna composición ni siquiera de razón entre esencia y existencia (274).

Finalmente, cuando decimos que la esencia es indiferente para existir o no existir, o que la existencia no es de esencia de la criatura, consideramos la esencia con precisión de su estado real, y esa precisión no concluye la real distinción de esencia y existencia. Porque también decimos que la esencia del hombre es indiferente para la petreidad o paulidad, o que la racionalidad no es de esencia del animal, y sin embargo no se concluye que la esencia del hombre sea realmente distinta de la petreidad, o que la racionalidad sea realmente distinta de la animalidad. Pues del mismo modo al decir que la esencia es indiferente para existir o no existir o que la existencia no es esencial a la criatura, no se concluye que la esencia se distinga realmente de la esencia creada. Es un argumento apodíctico para demostrar que el argumento usado por los defensores de la real distinción es absolutamente ineficaz (275).

Mas si miramos la esencia, no ya precisivamente de su estado de actualidad, sino como actual, entonces la esencia no está indiferente para existir o no, ni es verdad que la existencia no sea esencial a ese estado de existencia, y así repugna metafísicamente que mientras dura la existencia de una esencia, ésta al mismo tiempo no sea existente, aunque no hay repugnancia alguna en que deje de ser actual y existente, en lo cual la criatura se diferencia infinitamente de Dios. Dios aun absolutamente considerado es existencia actual, y así repugna metafísicamente que su esencia no exista. Mas

(274) 31, VI, 15; 31, XIII, 10.
(275) 31, VI, 16.

la criatura absolutamente considerada es solamente una esencia por participación que puede existir o no existir dependientemente de la acción del ser por esencia, y así no repugna que deje de existir si ya existía, o que comience a existir si antes no existía; pero mientras existe, lo que existe es la esencia que antes era posible y ahora es actual sin distinción de existencia y existencia.

Si valiera algo el argumento de la indiferencia para existir o no existir, y el tomado de que la existencia no es de esencia de la criatura, igualmente probaría que la esencia se distingue realmente de la actualidad, porque también la esencia es indiferente para ser actual o no actual, y la actualidad no es de esencia de la criatura.

El mismo modo de hablar se conserva en las argumentaciones en que dicen que la existencia conviene a la esencia accidentalmente y contingentemente, y lo que conviene a una cosa accidentalmente y contingentemente se distingue realmente de esa cosa (276). Las respuestas son las mismas. La existencia se dice convenir accidental y contingentemente a la esencia abstractamente considerada con precisión del estado de ser creada o creable, y con esa manera de hablar sólo se quiere significar la índole indigente de la esencia creada que no puede existir por sí sino por la acción divina. Considerada la cosa adecuadamente como está en la realidad, la existencia no es contingente a la esencia, sino que esencia y existencia son igualmente contingentes; y aunque en el sentido compuesto de que ya existe, repugna metafísicamente que no exista mientras existe, eso no indica una necesidad absoluta, sino una necesidad hipotética propia del ser en cuanto tal, fundada en el principio de contradicción, según el

---

(276) 31, VII, 7.

cual, lo que es, mientras es, es imposible que no sea (277-278).

Se halla a veces también esta manera de argüir; que la esencia conviene al individuo de una manera necesaria y absoluta, mientras que la existencia le conviene sólo contingentemente e hipotéticamente; y lo que conviene a una cosa con necesidad absoluta y lo que conviene contingentemente, no se pueden identificar realmente; así que la esencia y la existencia se distinguen realmente (279). Mas esta fraseología es equívoca. La esencia conviene al individuo, v. c. a Pedro, necesariamente sólo con necesidad negativa e hipotética, pero no con necesidad positiva y absoluta. *Si* Pedro es hombre actual, *necesariamente* ha de ser animal racional, y *no podrá* ser hombre actual si no es animal racional. Pero de ninguna manera hay necesidad de que Pedro sea un hombre actual (280). Si algo valiera esta argumentación probaría igualmente que la actualidad se distingue realmente de la esencia, porque también a la esencia le conviene la actualidad contingentemente.

Vemos pues que la real distinción entre la esencia y existencia creadas es quimérica, y no tiene en su favor argumento alguno de consideración fuera de ciertas frases en que el equívoco salta a la vista. El único argumento de alguna apariencia es el que se funda en la limitación del acto por la potencia, el cual vamos a considerar ahora.

B) *Considerada ya la tesis de la real distinción en sí misma, veamos ya el argumento principal con que tratan de probarla y del cual se hizo mención en la objeción antisuareziana que ponderamos.*

Se nos dice que todo acto y principalmente el de la existencia, de suyo es ilimitado e infinito; luego no

---

(277-278) *Ib.*
(279) 31, VI, 15.
(280) *Ib.*

puede limitarse sino por algo realmente distinto, y ese limitante distinto puede ser o una potencia en que se reciba o un acto respecto del cual él sea potencia. Y así el principio de la limitación se podría enunciar de la manera siguiente: el acto no se limita sino por una potencia realmente distinta en que se reciba, o por otro acto respecto del cual él sea potencia receptiva.

Que todo acto sea de suyo infinito lo prueban: porque el acto dice de suyo perfección; luego no puede decir carencia de perfección "in eadem linea", porque eso sería contradictorio.

Por consiguiente si ha de ser limitado el acto, es necesario que lo sea por una cosa realmente distinta de él, ya que por sí mismo siempre es infinito.

Ese otro elemento limitante ha de ser una potencia receptiva, porque así el acto se limitará según las capacidades de esa potencia: si la potencia es grande, la participación del acto será grande; si la potencia es pequeña, la participación serán pequeña; y si no hubiera ninguna potencia, entonces el acto quedaría sólo acto, y así infinito.

Ese otro elemento que limita el acto puede ser también otro acto respecto del cual él sea potencia receptiva; porque si recibe a otro acto, es señal de que él no es solamente acto sino también potencia, y así ya no es infinito.

Mas cuando dicen que la existencia de suyo es infinita, o hablan de una existencia concreta y existente fuera de los individuos finitos y creados o creables, o hablan de la existencia posible, o hablan de una existencia prescindida del estado actual o posible y de toda diferencia esencial e individual.

Si al decir que la existencia de suyo es infinita, quieren decir que hay una existencia real y existente, que de suyo es "simpliciter infinita", entonces repugna metafísicamente que se reciba en una potencia contingente, o que recibiéndose en ella se limite: lo que es "sim-

pliciter" infinito no se puede finitar en ninguna hipótesis; y si a pesar de todo se dice que se recibe en la esencia creada, todas las criaturas tienen una existencia infinita; lo cual equivaldría a profesar un panteísmo rígido o por lo menos el panenteísmo krausista; en todas las criaturas se renueva el misterio de la Encarnación.

Si al decir que la existencia de suyo es infinita, se refieren a la existencia en estado de posibilidad concreta, primero se dice una contradicción: porque ¿cómo puede ser de suyo "simpliciter" infinito lo que está en estado de posibilidad y que de suyo es nada? Además, si la existencia posible de suyo es infinita, nadie la puede finitar; porque las cosas no se pueden realizar sino como son posibles: mas ahora se dice que la existencia y todo acto de suyo en cuanto posible es infinito, luego no se realizará sino como infinito, y otra vez hemos venido al panteísmo.

Si al decir que la existencia de suyo es infinita, se refieren a la existencia en abstracto y prescindida mentalmente de las diferencias esenciales e individuales, entonces podemos preguntar: o en ese estado incluye positivamente la infinitud, o en ese estado prescinde de la infinitud, de manera que ni la incluye ni la excluye. Si incluye en su noción la infinitud, entonces jamás podrá finitarse por ninguna potencia activa o pasiva. Así como no hay potencia alguna ni activa ni pasiva que pueda hacer que el hombre no sea racional, porque esta razón objetiva entra en su definición, de la misma manera si la infinitud está incluída en la razón de existencia aunque sea en abstracto, no habrá potencia activa ni pasiva que pueda finitarla. Si se dice que el acto de suyo en ese estado de abstracción ni incluye ni excluye la infinitud, sino que sencillamente prescinde mentalmente de ella, entonces para que el acto sea positivamente finito no será necesaria ninguna potencia real en que se reciba; porque así como se hizo infinito meramente por precisión mental de la fini-

tud, así con sola adición mental de la diferencia esencial o individual de que se prescindió, vendrá a ser positivamente finito.

En resumen: al decir los cayetanistas que el acto es de suyo infinito, o hablan de un acto ya existente, y entonces nadie podrá limitar lo que es esencialmente infinito; y como todas las criaturas reciben el acto de existir, todas las criaturas se han convertido en dioses o mejor son el único Dios que existe. O hablan del acto en estado de mera posibilidad, y entonces no se podrá verificar sino según las notas que incluye su posibilidad; y como en las notas de su posibilidad está la infinitud absoluta, luego todas sus realizaciones tienen la infinitud absoluta: todo lo creado es Dios. O hablan del acto en estado de precisión de sus diferencias esenciales e individuales; y entonces si aun así el acto contiene la infinitud positivamente, no podrá realizarse sin esa infinitud; si solamente se dice infinito porque prescinde de la infinitud y finitud, entonces para hacerlo finito bastará añadirle mentalmente las diferencias esenciales o individuales de que se prescindió, y con esto sólo sin necesidad de una potencia realmente distinta el acto será finito.

De otras muchas maneras podemos formular la refutación precedente: porque el acto o anteriormente (con prioridad de naturaleza) a su recepción o receptibilidad en una potencia es realmente infinito o es realmente finito: si es realmente infinito, nadie lo podrá finitar, y así donde quiera que se halle ese acto, v. c. la existencia, estará en grado infinito: y así todas las criaturas son dioses. Si anteriormente a la recepción o receptibilidad es finito, luego no se finita por la potencia, sino por sí mismo, no tomado en abstracto, sino en concreto, por razón de la diferencia con que está o puede estar realizado. O también: el acto anteriormente a su recepción en una potencia es realmente unívoco o es realmente y de suyo análogo o no es ni unívoco ni

análogo: si es unívoco, será esencialmente infinito, y así nadie lo podrá finitar: donde quiera que se halle, estará en grado infinito, y así las criaturas son infinitas "simpliciter"; si de suyo es análogo, luego en uno ha de estar por esencia, imparticipado e infinito, y en los demás estará necesariamente por participación y finito, sin necesidad de potencia realmente distinta. Si se dice que de suyo ni es análogo ni unívoco, se dice algo imposible; porque no hay más actos posibles que el necesario y el contingente, y por fuerza son unívocos o análogos, a no ser que se prefiera llamarlos equívocos.

Especial imposibilidad tiene la limitación del acto por la potencia al hablar no ya del acto de la existencia, sino de las esencias de los espíritus puros creados.

Es evidente que las esencias de los espíritus puros no son potencias puras, sino actos. No están en potencia para ser por composición cualquier quiddidad como la materia primera, sino que tienen sus notas constitutivas bien definidas y determinadas, y no pueden ser quidditativa o esencialmente sino lo que son.

Esto supuesto preguntamos: estos actos son de suyo infinitos "simpliciter", o son de suyo finitos, o prescinden de la finitud e infinitud realmente. Si de suyo son algo infinito, entonces ya no son la esencia de un ángel, sino la esencia misma divina, son el mismo Dios, y ya se ve que al infinito "simpliciter" nada ni nadie lo puede finitar. Si de suyo son algo finito, entonces no necesitan limitarse por ninguna otra potencia en que se reciban. Si prescinden realmente de limitación o ilimitación, se dice un absurdo, porque el ángel v. c. dice determinadas notas, y al decir determinadas notas ya es positivamente finito.

Dicen que la esencia del ángel es limitada, pero por razón del acto existencial realmente distinto que en sí recibe.De esta manera no hay excepción alguna en el principio general de que el acto se ha de limitar por algo realmente distinto de sí mismo, ya sea por una

potencia real en que se reciba, ya sea por otro acto realmente distinto respecto del cual él sea potencia receptiva.

Esta respuesta tiene las mismas imposibilidades que ya hemos mencionado antes, aumentadas con una nueva. Porque se insiste en que la esencia del ángel de suyo es infinita "simpliciter", y necesita un limitante para ser finita. Mas primeramente si esto es así, nadie puede limitar lo que es "simpliciter" infinito, y así el ángel será Dios. En *segundo lugar* quiebran la línea pura del sistema; ya no habrá que decir que el acto se limita por una potencia realmente distinta, sino que el acto se limita o por una potencia en que se recibe, o por otro acto respecto del cual es potencia. En *tercer lugar* se dice un contrasentido: se afirma que la quiddidad o esencia del ángel es de suyo infinita "simpliciter", y que se limita por otro acto, o sea por la existencia, que es también "simpliciter" infinito de suyo. ¿Cómo lo ilimitado e infinito puede ser raíz intrínseca y formal de la limitación? Donde no hay sino entidades que son de suyo ilimitadas e infinitas como la quiddidad del ángel y el acto existencial, no podremos hallar lo finito: habrá, si se quiere, dos infinitos, dos dioses, lo cual es el politeísmo, pero no un ser finito. Y si se dice que hay mutua causalidad, porque la quiddidad infinita del ángel es razón de la limitación de la existencia, y el acto de existir de suyo infinito, es razón de la limitación de la quiddidad angélica de suyo infinita, repetimos que en eso está el absurdo; lo "simpliciter" infinito no se puede limitar por nadie ni puede ser causa intrínseca de la limitación de otro: una forma no puede dar un efecto formal opuesto a la índole de la forma: una forma de suyo infinita no puede ser el constitutivo de algo finito. En *cuarto lugar* podemos preguntar qué es lo que hace la existencia en la esencia de suyo infinita para poderla limitar; porque o la existencia da solamente la actuación de determinadas notas que se pre-

suponen ya en cuanto a su posibilidad, independientemente de la existencia, o da las mismas notas constitutivas de la quiddidad o esencia, haciendo que la esencia tenga tales notas esenciales con exclusión de otras; si da solamente la actuación, entonces las notas quidditativas por las que el ser es de tal grado más bien que de tal otro grado, no vienen de la existencia; y como la finitud viene precisamente de que las notas sean éstas más bien que otras, y que una esencia excluya todas las demás notas que no pertenecen a ella, síguese que la existencia no puede dar la finitud, sino que ya la encuentra constituída. Si se dice que la existencia constituye intrínsecamente las notas de que consta una esencia, y por las cuales excluye todas las otras no pertenecientes a aquella esencia, entonces se cometen dos inconsecuencias: la primera es afirmar que la existencia contiene notas quidditativas, siendo así que sólo da la *actuación* de notas quidditativas realmente distintas de ella; la segunda, y más grave es afirmar que esas notas, que contiene la *existencia,* son en determinado número o grado de entidad y no en otro. Eso sería hacer formalmente finita a la existencia. En esta manera de concebir la finitación de la esencia por la existencia, la misma existencia tiene determinadas notas y grados de entidad, y bajo este aspecto se llamaría esencia, y ella misma es la que da la actualidad de esas notas, y bajo este aspecto se llama existencia. Es la sentencia de Suárez que tanto se quería evitar. En *quinto lugar,* cuando nos dicen que la esencia del ángel se limita, porque ella es potencia receptiva del acto de existir, podemos preguntar: ¿Cómo es posible que la esencia del ángel sea potencia receptiva de un acto distinto de ella? Porque o ella de suyo es acto y nada más que acto, o es al mismo tiempo potencia. Si es acto y solamente acto, es acto puro e infinito, y lo que es acto puro e infinito ni puede perder nada de lo que tiene, ni puede adquirir nada, porque en su línea todo lo tiene. Si es

acto que al mismo tiempo es potencia receptiva de otro acto, entonces ya se concede que el acto se limita por sí mismo realmente, aunque no bajo el aspecto de acto sino bajo el aspecto de potencia; porque el acto se limita por la potencia, y como ese acto al mismo tiempo es potencia, luego ese acto se limita por sí mismo. Y esto es admitir la sentencia del P. Suárez, según el cual toda entidad que sea ser por participación, es acto y potencia al mismo tiempo, y esto por sí mismo, sin necesidad de que para que haya potencialidad el acto se reciba en una potencia realmente distinta.

No hay medio, o el ángel es acto puro y entonces ni puede recibir ningún otro acto ni limitarse, o es al mismo tiempo potencia, y entonces se limita realmente por sí mismo, que es la sentencia de Suárez.

Finalmente los mismos cayetanistas admiten sin quererlo la teoría suareziana acerca de la identidad real entre esencia y existencia y de la limitación del acto por sí mismo. Porque ellos han de sostener que en el ser creado no se da más entidad que la existencia limitada por sí misma, o sea por las notas de que consta en la realidad, y esto es afirmar que esa única realidad se puede concebir como cierto grado de perfección y como actualidad de ese grado de perfección: concebida esa realidad como un grado determinado de perfección es la esencia, y concebida esa misma realidad como actualidad de ese grado de perfección es la existencia.

Efectivamente en el ser creado actualmente existente no se pueden hallar sino estas tres cosas: determinado grado de perfección o entidad quidditativa existente, un límite positivo, que es lo último de esa entidad quidditativa existente que no se extiende a más, y un límite negativo que es el no haber más de aquella perfección entitativa, la ausencia de más perfección. Y veamos qué oficio puede tener aquí una esencia realmente distinta de la existencia por sí misma limitada.

En primer lugar el grado entitativo de perfección,

o sea las notas quidditativas que se predican del ser "ut quale quid", se deben formalmente a la existencia en la sentencia cayetanista. Porque la existencia de suyo es "simpliciter infinita in omni linea y omniperfecta", de tal manera que si se diese ella sola, sería el piélago inagotable de perfección quidditativa. Esta perfección queda limitada a tal grado con exclusión de otro al recibirse en una esencia realmente distinta. La esencia no ha aportado al compuesto absolutamente nada de lo que pertenezca a la perfección quidditativa, porque toda ella ya estaba formalmente en la existencia, que de suyo es infinita y que se ha de limitar; lo único que ha hecho esa esencia es estrechar la perfección inagotable de la existencia como dentro de un aro o de un molde fuera del cual no pueda extenderse: formalmente le ha dado un límite, pero no ha aportado al compuesto ninguna perfección quidditativa, sino más bien remoción, limitación de perfección y una como especie de recorte de perfección para que no sea tan grande y para que no se extienda fuera de los linderos que ella le marca. Con esto queda probado que la perfección quidditativa del ser creado no se debe a la esencia realmente distinta, sino sólo a la existencia.

En segundo lugar el límite positivo tampoco se debe formalmente a la esencia realmente distinta. Porque ese límite positivo de las perfecciones es lo último de esas perfecciones que llegan hasta allí y no continúan ulteriormente; es algo intrínseco e idéntico con la perfección positiva; mas la esencia realmente distinta no es algo intrínseco e idéntico con la perfección que llega hasta allí; luego el límite positivo no se debe formalmente a la esencia realmente distinta, sino a la misma perfección positiva que no es más amplia o perfecta.

En tercer lugar el límite negativo tampoco se debe a la esencia realmente distinta. Porque el límite negativo es mera ausencia de perfección, es una negación, fundada si se quiere en el límite positivo de la perfec-

ción que no se extiende a más, pero ella en sí es mera negación; mas la esencia realmente distinta de la esencia no sería una mera negación, sino algo positivo, luego el límite negativo de la perfección entitativa creada y existente no se debe a una esencia realmente distinta.

Hemos visto cómo en el ser creado actualmente existente no se pueden hallar sino tres cosas: perfecciones quidditativas existentes, límite positivo y límite negativo. De estas tres cosas las perfecciones quidditativas se deben formalmente a la existencia, y de ninguna manera a una esencia realmente distinta; el límite positivo tampoco se debe formalmente a la esencia realmente distinta, sino solamente a la entidad misma de la existencia que llega hasta allí y no más; finalmente el límite negativo tampoco se debe formalmente a la esencia realmente distinta, sino solamente a la ausencia de ulterior perfección, que es cosa meramente negativa. Luego si para estas tres cosas, que son las únicas que se hallan en el ser creado actualmente existente, no es posible hallar un oficio u ocupación para una esencia realmente distinta, síguese que realmente no se da en la criatura sino una existencia limitada por sí misma, en la cual se puede distinguir con distinción de razón el grado de perfección y la actualidad de ese grado de perfección: el grado de perfección será la esencia y la actualidad de él será la existencia. De esta manera tendremos que la esencia se identifica realmente con la existencia y que el acto se ha limitado por sí mismo, no tomado en abstracto, sino tomado en concreto, o sea en cuanto que consta de tales notas determinadas con exclusión de otras: lo cual se debe intrínsecamente a las notas de que consta y extrínsecamente a la esencia divina que es imitable en grados innumerables, uno de los cuales es este determinado.

C) *Vemos pues cómo el principal argumento para probar la real distinción entre la esencia y existencia en las criaturas está lleno de contradicciones e incon-*

secuencias. Pero además hemos de advertir, que aunque se conceda que la real distinción entre esencia y existencia sea defendida por la mayoría de los tomistas, sin embargo el hacer esa tesis esencial y básica para distinguir a Dios de las criaturas, ni lo defiende Santo Tomás ni los principales representantes del cayetanismo.

Santo Tomás (281) se pregunta si la criatura es buena por esencia, y responde que no, porque la bondad se constituye por la realidad, y la realidad es la existencia; mas como la existencia no es la esencia de la criatura, sino accidental a ella, por eso no es buena por esencia, sino por algo que no es la esencia y por algo que le es accidental.

Mas después de decir que la criatura no es buena por esencia, fundado en alguna distinción entre la esencia y la existencia, dice que hay otro capítulo para probar lo mismo, independientemente de la distinción entre esencia y existencia, y ese capítulo es la absoluta dependencia de la criatura con respecto al Creador, así en el orden de la bondad como en el orden del ser. La criatura, dice, tiene la razón de bien, y por el mero hecho la razón de fin, como causa segunda, no primera. Ahora bien, toda realidad y todo aspecto de la realidad depende de Dios, y no conviene a la criatura sino con orden de dependencia de la criatura al Creador, luego la criatura no tiene tampoco la razón de bien si no es con orden al Creador.

Presupuesta esta doctrina, que no es discutida ni discutible, sino que es la purísima doctrina de la fe católica y de la sana razón independiente de todo sistema preconcebido, hace la hipótesis de que en la criatura no se distinguiese realmente la esencia de la existencia, sino que se identificase realmente con ella, como en Dios, y pregunta si en esta hipótesis la criatura se-

---

(281) *De Verit.*, q. 21, a. 5, c.

ría buena por esencia, y responde que aun en este caso la criatura sería buena por participación, y no por esencia como Dios; porque la criatura tendría todo su ser y bondad con orden de dependencia del Creador, mientras que Dios tendría su bondad sin orden de dependencia a ningún otro ser.

He aquí las palabras de Santo Tomás: "Dato igitur quod creatura esset ipsum suum esse sicut et Deus, adhuc tamen esse creaturae non haberet rationem boni nisi praesupposito ordine ad Creatorem; et pro tanto adhuc diceretur bona per participationem et non absolute in eo quod est. Sed esse divinum quod habet rationem boni non praesupposito aliquo, habet rationem boni per seipsum; et haec videtur esse intentio Boetii in lib de Hebdomadibus" (ib.).

Esta doctrina de Santo Tomás es diametralmente opuesta al tomismo moderno. El tomismo moderno dice que si la esencia no se distingue realmente de la existencia, la criatura sería buena por esencia y no se distinguiría de Dios; Santo Tomás dice que aunque en la criatura la esencia no se distinga realmente de la existencia, todavía la criatura no sería buena por esencia y se distinguiría de Dios, porque no existiría sino dependientemente de él. El tomismo moderno dice que no hay más criterio para distinguir a Dios de las criaturas que la oposición "ser por esencia, o sea no por alguna forma realmente distinta", que es propio de Dios, y "ser por participación, o sea por una forma realmente distinta", que es propio de la criatura. Santo Tomás, por el contrario, dice que para distinguir a Dios de la criatura hay otro criterio, y es la oposición de ser necesariamente e independientemente, que es propio de Dios, y ser contingentemente y por dependencia del Criador, que es propio de la criatura.

Como se ve, Santo Tomás está en contra de este nuevo tomismo y está en favor de la doctrina de Suárez; lo cual es grande honor para Santo Tomás, porque

sabe apoyarse en los principios genuinamente católicos y de sana razón, que son plenamente indiscutidos e indiscutibles, y prescindir de los principios sistemáticos no bien fundados.

Además si consideramos el valor que Santo Tomás da al principal argumento con que se prueba la real distinción de esencia y existencia, que es la limitación del acto por la potencia realmente distinta, nos hallaremos con algunas sorpresas. Porque para Santo Tomás no es absolutamente necesario para la limitación del acto que éste se reciba en una potencia realmente distinta, sino que basta para ello como fundamento extrínseco el haber recibido del agente tal grado y no otro mayor de entidad, y como fundamento intrínseco la mayor determinación mental del acto que concebido en abstracto no contenía positivamente la infinitud, sino que prescindía de ella.

Como fundamento extrínseco basta que haya recibido del agente tal grado de entidad y no mayor, o por eficiencia o por mera imitación de su esencia. Y así nos lo dice claramente: "Actus non finitur nisi dupliciter. Uno modo ex parte agentis: sicut ex voluntate artificis recipit quantitatem et terminum pulchritudo domus" (De *Pot.*, q. 1, a. 2). En otra parte nos dice lo mismo: "Si igitur alicuius esse sit finitum, oportet quod limitetur esse illud per aliquid aliud quod sit aliqualiter causa illius esse, vel receptivum eius" (ICG c. 43, 5.°). En los cuales sitios declara que para la limitación del acto se requiere una de dos cosas, o la causalidad del agente, o la recepción en una potencia: cualquiera de los dos títulos basta, y por tanto no es absolutamente necesario el título de la recepción en una potencia realmente distinta.

En otro sitio dice que la limitación de las esencias o actos viene de que imitan a la divina esencia en tal grado y no en otro, y de ahí les viene la limitación. "Unaquaeque autem creatura habet propriam speciem

secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem" (1, q. 15, a. 2 ad 3). En este sitio señala también un fundamento extrínseco de la limitación, que no es próximamente la acción del agente, sino la ejemplaridad de la esencia divina que es imitable de infinitas maneras, y no precisamente la recepción de un acto en una potencia.

Y más de propósito trata esta cuestión cuando rechaza que los ángeles sean formas recibidas en alguna materia. Se le objeta que si no son recibidas en una materia serán formas o actos infinitos; porque la forma no se limita sino por la materia; y como tales formas no son recibidas en una materia serán infinitas (De *Spirit. Creaturis,* q. un, a. 1). El sentido de la dificultad es que el acto o forma angélica sería "simpliciter" infinita si no es recibida en una materia; y por tanto Santo Tomás al responder a la dificultad, ha de explicar por qué esas formas son finitas, aunque no estén recibidas en una materia.

La solución que da es la siguiente: distingue dos clases de limitación: limitación de la forma al individuo, y del género a la especie. Y dice que la limitación de forma a individuo se hace por la materia; mas la limitación del género a la especie se hace por la misma forma más determinada por la diferencia específica, que no es realmente distinta del género. Porque así como el género sólo por precisión mental carecía de la determinación específica, así por una añadidura, no real, sino puramente mental, se determinará aquel grado del cual carecía por mera precisión (ib. ad. 2). Y no añade más.

Pero la dificultad con esto no está resuelta; porque en esta explicación supone que la forma angélica está limitada ya a un género, y lo que tiene que explicar es cómo no es infinita "simpliciter", sino que está limitada a tal género. ¿Es que Santo Tomás escamotea la respuesta? De ninguna manera, sino que una vez expli-

cada la limitación del género por mayor determinación de la misma forma, y no por cosa realmente añadida, entiende que lo mismo se ha de responder a la cuestión propuesta, por qué se limita el acto en general a ser acto de tal grado de ser, es decir, angélico; y así se dirá según la mente del Santo Doctor que el acto en general se limita a tal grado determinado por mayor determinación mental de la misma forma; porque así como el acto en general carece de toda determinación sólo por abstracción mental, del mismo modo por sola añadidura mental de esa determinación se limitará, sin necesidad de una añadidura real de una potencia en que se reciba; y así intrínsecamente quedará limitado el acto por las notas constitutivas que son tales y no otras, y extrínsecamente se limitará porque la esencia divina es imitable en tal grado determinado y finito, y porque la causa eficiente le ha dado tal grado de perfección y no más elevado.

Por consiguiente, cuando Santo Tomás tan aparentemente pone la distinción entre la esencia y la existencia creadas como el pilar y sostén de verdades muy fundamentales, como en este mismo pasaje se puede ver, hemos de decir que nos habla, no de la distinción real sino de razón, o que si habla de la distinción real, la mira como una vista sistemática e hipotética, de las muchas que el Santo tiene, y que no le da importancia decisiva para resolver los grandes problemas metafísicos.

El mismo Juan de Santo Tomás dice que la real distinción entre esencia y existencia no es necesaria para distinguir a Dios de las criaturas.

Se le objeta que para que haya analogía de proporcionalidad del ser entre sustancia y accidente, es necesario que haya relación entre la sustancia y su existencia, y entre el accidente y su existencia, y por consiguiente real distinción entre esencia y existencia, sin la cual no puede haber relación; mas la real distinción

es falsa; luego la analogía de proporcionalidad es insubsistente y falsa (282).

Responde negando la menor, o sea que no haya real distinción entre esencia y existencia. Pero ulteriormente añade otra respuesta, que es la que nos hace al caso: aunque no haya real distinción entre esencia y existencia, aun puede haber analogía de proporcionalidad intrínseca, porque para ésta basta la semejanza proporcional entre los extremos (283).

Se ve pues que según Juan de Santo Tomás, gran tomista, puede haber analogía de proporcionalidad intrínseca, aunque no haya real distinción entre esencia y existencia. Y aunque aquí habla expresamente de la analogía del ser entre la sustancia y el accidente, lo mismo ha de decir del ser entre Dios y la criatura. Ahora bien, la única manera de distinguir entre Dios y la criatura, según él y según todos los tomistas, es la analogía de proporcionalidad intrínseca, luego para distinguir a Dios de la criatura no se requiere la real distinción.

Mas no hay por qué andar buscando conjeturas en Juan de Santo Tomás, cuando él mismo con toda claridad enseña la doctrina de Suárez en cuanto a la limitación de las criaturas.

Juan de Santo Tomás está probando la infinitud de Dios, y aduce el argumento de que es el ser subsistente por sí mismo y no recibido en ninguna potencia. Pero Vázquez y Suárez le objetan que en las criaturas tampoco se recibe la existencia en la esencia, puesto que realmente se identifican esencia y existencia. A Vázquez responde Juan de Santo Tomás dos cosas: la primera es que según Santo Tomás la existencia se distingue realmente de la esencia en las criaturas; la segunda es que la prueba de la infinitud de Dios no se funda solamente en que la existencia divina no se

---

(282) *Log.*, II, p. q. XIV, a. III vers. fin.
(283) *Ib.*

recibe realmente en la esencia, y en las criaturas sí; porque esta es una opinión discutible, y la infinitud divina se ha de fundar en una razón indiscutible. Sino que la infinitud divina se funda en que Dios es el ser necesario, no recibido de nadie, y en cambio las criaturas son un ser que es recibido por la acción de un agente, y por consiguiente la existencia la tienen de precario, recibida como limosna, y por tanto de una manera accidental y contingente. Esta manera de ser hace que las criaturas sean finitas, ya que no tienen la perfección de la aseidad, independencia y necesidad en el ser, sino que lo tienen recibido totalmente en la medida en que el agente la comunique. Como se ve, esta es plenamente la doctrina que antes hemos oído del mismo Santo Tomás, y la que profesa constantemente el P. Suárez. Oigamos las palabras del mismo Juan de Santo Tomás, que valen por todos los comentarios:

"Ad id quod addit P. Vázquez negatur existentiam non distingui ab essentia creata, ut superius satis probatum est. Ser quia hoc in opinione aliquorum versatur, et infinitas Dei non debet probari dependenter ab aliqua opinione, addo quod in opinione non distinguente existentiam ab essentia actuali, adhuc urget ratio D. Thomae: quia licet existentia entitative sit idem cum natura subsistente, tamen illud exercitium procedendi ab alio per productionem, dependenter habetur ab actione alterius, et sic accidentaliter convenit ipsi rei productae: et sic est receptum obiective et participative, licet non subiective. At vero cum ipsum esse est subsistens taliter quod neque quoad suam entitatem neque quoad suum esse exercitium processionis et productionis ab alio, habet esse receptum, et accidentaliter conveniens tam subiective quam obiective, tale esse caret omni limitatione, quia nullo modo recipitur etiam obiective. Quod patet a signo: quia tale esse non habebit operationem vel aliquod accidens in se receptum. Si enim in suo produci non

dependet obiective ab alio, neque in aliqua perfectione sui vel operatione dependebit. Quare hoc ipso quod forma aliqua est ipsum esse, optime probatur esse infinitum, quia non est esse receptum neque subiective neque obiective: licet apud D. Thomam non stet aliquod esse recipi obiective, quin etiam sit distinctum ab essentia, et recipiatur subiective" *(Joan. a Sto. Thoma,* in 1, d. VII, a. 1, n. 7).

Y en la respuesta al P. Suárez viene a decir lo mismo: "Dicimus enim quod licet ad finitudinem sufficiat aliquid esse factum et dependens ab alio, tamen hoc ipso etiam est receptum, quia non est ab alio nisi contingenter et accidentaliter conveniat alicui" (ib. n. 8).

Tal es el tomismo de Santo Tomás y el de Juan de Santo Tomás; aunque la existencia no se distinga realmente de la esencia en las criaturas, no por eso ellas son el ser infinito, y no por eso pierde nada el argumento de Santo Tomás para probar la infinitud divina. A estas afirmaciones se oponen los cayetanistas de la dirección de Garrigou - Lagrange, Morabito, Marc, Mattiusi; por consiguiente, estos cayetanistas se oponen al tomismo de Santo Tomás y al tomismo del P. Suárez.

D. *La primera consecuencia que se deducía en esta dificultad que examinamos, era que Suárez, al no distinguir realmente la esencia de la existencia, no puede explicar la limitación de las perfecciones creadas, y así éstas quedan identificadas con el infinito, con Dios, por donde no puede poner orden de prioridad y de posterioridad entre Dios y las criaturas, y así se arruina el fundamento de su analogía de atribución intrínseca.*

Se pide, pues, cuál es la doctrina suareziana sobre la limitación del acto creado. Suárez da sobre esto una explicación amplia y profunda. Dos raíces podemos señalar de la limitación de la existencia o del acto en general, una intrínseca y otro extrínseca.

La raíz intrínseca es la entidad real que el acto

tiene en sí mismo, el cual es de determinado grado de ser y no de otro. No necesita de limitante realmente distinto de toda su entidad, sino que su entidad total que no llega a más perfección es la razón intrínseca de su limitación. En esto han de convenir todos.

La raíz extrínseca es Dios, como causa eficiente, como causa ejemplar y como fundamento remoto, que es imitable analógicamente de infinitas maneras. Primeramente el acto es limitado a tal grado de perfección, porque Dios como causa *eficiente* no le ha querido dar más entidad o perfección: esto sucede solamente en las entidades que no consisten en indivisible; así el mundo es de tal magnitud porque Dios no lo ha querido hacer mayor; el hierro se calienta hasta tal grado porque las causas segundas y por tanto Dios no le ha dado mayor grado de calor: éste no se limita por el sujeto, porque el sujeto es capaz de mayores grados de calor, sino porque Dios no ha causado mayor grado de calor por medio de las causas segundas. *En segundo lugar* el acto es limitado extrínsecamente, porque imita *a la idea ejemplar de Dios,* la cual para este ser determinado representa tal grado de perfección y no mayor: esto sucede en la constitución de todo aquello que consiste en indivisible como las esencias. *En tercer lugar,* si se pregunta por qué las ideas divinas representan perfecciones limitadas, diremos que las ideas divinas se fundan en la divina esencia, la cual es necesariamente imitable de infinitas maneras, todas finitas en perfección, y por tanto las ideas divinas han de representar para las criaturas perfecciones finitas y no infinitas. Y si ulteriormente se pregunta por qué la esencia divina es imitable, y es imitable solamente de maneras finitas en perfección, se responde: Dios es acto puro, único, infinito, que contiene eminentísimamente toda perfección, y por consiguiente es fuente y origen de seres fuera de sí, los cuales han de ser participados; está, pues, explicado por qué Dios es imitable por seres fuera de

Dios; mas con esto también se ha respondido a lo segundo, por qué es imitable de modos finitos en perfección; no puede ser imitado de modo infinito, porque si hubiera una imitación infinita de Dios, por fuerza ha de ser independiente del mismo Dios, y por consiguiente ya no sería imitación suya: repugna, pues, metafísicamente una imitación infinita.

Para mayor declaración de lo dicho podemos distinguir dos clases de limitación o contracción a tal grado de ser, metafísica y física. La limitación o contracción metafísica consiste en la restricción de una nota común por otra menos amplia, y la contracción o limitación física consiste en que el ser, independientemente de nuestra mente, contenga tal grado de perfección y no mayor.

La contracción metafísica evidentemente no necesita una cosa realmente distinta de la razón abstracta para poderse limitar. Ejemplo de esta contracción, para hablar como se suele hablar, es la limitación de tal esencia determinada a tal existencia, y la limitación de tal existencia a tal grado de esencia; el género se limita a tal especie por la diferencia específica, y la diferencia específica se limita a tal género por la ordenación que intrínsecamente dice a él.

La limitación física se puede considerar en la sustancia compuesta y en la sustancia simple.

La sustancia compuesta se limita por sus partes; mas como las partes unidas son la misma entidad de la sustancia compuesta, por eso la sustancia compuesta se limita por su propia entidad.

La sustancia simple completa, como es la angélica, no necesita de una cosa realmente distinta para limitarse, sino que se limita por su misma entidad. Puede considerarse en estado de posibilidad y de existencia. En el estado de posibilidad tal esencia se limita por su entidad posible como queda dicho; en el estado de existencia, la esencia se limita por las notas que tiene in-

trínsecamente, y la existencia se limita por la esencia, no porque la esencia sea una potencia receptiva de la existencia, sino porque la existencia es la misma esencia actual, y por consiguiente en realidad consta de las mismas notas y de la misma realidad restringida que la esencia (284).

Mas atiéndase en todo lo dicho que Suárez dice que el acto intrínsecamente se limita por sí mismo, no tomado en abstracto, sino tomado en concreto, con su diferencia esencial que realmente tiene. Muchos de los actos tomados en abstracto no contienen imperfección alguna, y así es imposible que se limiten por sí mismos. Se daría una contradicción palmaria, porque el acto por ser acto dice perfección, y por limitarse por sí mismo, él mismo carecería de perfección "in eadem linea". Esa contradicción no existe si se dice que el acto se limita intrínsecamente, no por la noción abstracta del acto, sino por el acto según toda la realidad física que tiene, y según toda la contracción física que tiene. Los tomistas al requerir una cosa realmente distinta del acto para limitarlo, hipostasían las abstracciones, como otras muchas veces. El acto en abstracto no contiene limitación, por mera precisión; y para contraerlo, en vez de poner una diferencia "ratione" distinta, la ponen realmente distinta, como si el abstracto tuviera una realidad infinita que hubiera de recortarse en pedazos, según la medida del vaso que la recibe.

Mas se objetará que Suárez desconoce una de las verdades fundamentales en metafísica, a saber que la distinción entre la esencia y la existencia en las criaturas es la fundamental diferencia que las distingue de Dios. Si la existencia no se distingue de la esencia, la criatura será existencia pura y por tanto infinita e ilimitada.

---

(284) *D. M.*, 31, XIII, 18; cfr. d. 25, I, 15; d. 28, III, 16; d. 30, II, 19, 22, 23; d. 30, XVII, 47; *De Deo U. L.*, 2, c. 25, n. 25, et L. 3, c. 9, n. 11.

Se responde que esto es insistir en el argumento ya rechazado de que el acto de suyo es infinito e ilimitado, como si no hubiéramos demostrado los absurdos que contiene y los sofismas en que se apoya y como si no hubiéramos explicado cuál es la raíz de la limitación de la criatura, que es el tener tales notas quidditativas y no otras, y esto porque es imitación de la divina esencia en tal grado determinado y no en otro.

También le da Suárez mucha importancia a la distinción entre esencia y existencia, pero no a la distinción real, sino a la distinción de razón, tanto que después de haber demostrado la distinción de razón entre ellas, dice que en esta distinción se cifra lo característico del ser creado, ya se le considere en acto ya se le considere en potencia, y afirma que el declarar esta composición en la criatura ha sido todo el fin de la disputa 31 (Dm. 31, XIII 9, et VI).

Mas para declarar en qué sentido es fundamental esta distinción en orden a distinguir a Dios de la criatura, afirma tres cosas: 1.ª, que esa composición es esencial a la criatura; 2.ª, que es característica de ella y de ninguna manera se puede aplicar a Dios, y 3.ª, finalmente que es esencial y característica en cuanto al fundamento, no en cuanto a la formal y actual distinción de razón.

Es de esencia de la criatura: porque la criatura, a causa de ser por participación, puede existir o no existir, y eso nos da ocasión para concebir la esencia con precisión de la existencia, y la existencia como un modo o acto de la esencia. Claro es que esta distinción es de esencia de la criatura actualmente existente, no de la posible, que actualmente no tiene existencia con la cual componer: de esencia de la criatura posible no es estar compuesta de esencia y existencia, sino el ser apta para existir con esa composición (Dm. 31, XIII 9, 25).

Es característica de la criatura tal distinción y com-

posición de esencia y existencia, porque en Dios no se puede poner semejante composición. Se puede discutir sobre si es posible en Dios algún género de composición de razón, pero lo que no se puede discutir es que en Dios repugna absolutamente la composición de razón de género y diferencia, y la composición de razón de esencia y de existencia, porque éstas incluyen en sí imperfección. Repugna la composición de género y de diferencia, porque ella significaría que habría en Dios perfecciones formalmente finitas, ya que el género excluye la perfección de la diferencia específica, y la diferencia específica excluye la perfección del género. Y repugna la composición de esencia y de existencia, porque al concebir la esencia con precisión de la existencia, se concibe como indiferente para existir y para no existir, y tal esencia no es la esencia divina, sino la de un ser contingente (ib. n. 10).

Pero esta distinción de razón no es esencial a la criatura en cuanto ya hecha por la mente, porque tal distinción es extrínseca a la criatura y no está formalmente en ella; además ella ha de fundarse en la índole de la criatura, y así no es el fundamento último de ninguna diversidad ontológica, ya que ella misma necesita ser fundada en otra cosa. Esta distinción de razón es de esencia de la criatura y característica de ella en cuanto al fundamento en que radica, el cual es ser la criatura por participación; pues en esto se funda que en la criatura se deba concebir la esencia como prescindiendo de la existencia, y la existencia como un modo o acto de la esencia.

Mas si se pregunta ulteriormente por qué la criatura es un ser por participación, esta pregunta puede tener dos sentidos: o se pregunta *cuál es la nota intrínseca y anterior* de la cual emana que la criatura sea por participación; y esta pregunta es absurda, porque el ser por participación es una nota tan primitiva en la criatura como cualquiera de sus otros constitutivos,

los cuales no se derivan de otros anteriores, sino que son datos primitivos; *o se pregunta* por qué es posible que haya seres por participación, y a esto se responde que la raíz *intrínseca* de esa posibilidad es la no repugnancia de las notas, y la raíz *extrínseca y última* es que Dios es Ser por esencia, Acto puro e Infinito que contiene eminentemente toda perfección, de lo cual resulta que él ha de ser el fundamento de que sean posibles seres fuera de sí, los cuales por fuerza han de ser por participación y han de tener determinados grados de imitación de su esencia.

Esta es la diferencia primaria entre Dios y la criatura, que Dios es ser actual por esencia, y la criatura es ser por participación, a lo cual va ligado que en la criaturas haya forzosamente composición de razón de esencia y de existencia, y en Dios no la puede haber. Si además de esta composición de razón fundada en la esencial dependencia hay en la criatura otra composición real de esencia y existencia o no la hay, es cosa indiferente; se puede discutir esta tesis por sí misma, y ya hemos visto las repugnancias que envuelve; pero en orden a distinguir a Dios de la criatura es cosa del todo adiáfora.

E) *Finalmente la última consecuencia que se deducía en esta dificultad, a saber que el concepto del ser debía, según Suárez, ser no solamente uno, sino unívoco y monístico, cae por su base:* Dios y la criatura se distinguen suficientemente por ser Dios el ser por esencia y la criatura el ser por participación, y por los demás atributos opuestos que de esta oposición primaria se derivan, como son el ser necesario y ser contingente, ser finito e infinito, ser único o multiplicable en muchas especies y en muchos individuos bajo la misma especie, ser compuesto de acto y potencia por lo menos accidental, y ser enteramente simple en el ser. Pero además Dios y la criatura son semejantes formalmente en el ser según toda la realidad que tienen

y según sus diferencias más distantes. De aquí se sigue que teniendo el entendimiento poder para abstraer en un concepto común aquello en que convienen muchos, ha de poder prescindir un concepto común del ser, el cual abarcará en los inferiores todo lo que en ellos es realidad, y como lo que es realidad en ellos son las diferencias más distantes, por eso ese concepto prescindido contendrá actualmente bajo la razón *confusa de ser* toda su diversidad, que es esencialísima y con orden de prioridad y de posterioridad, y así será un concepto análogo con analogía de atribución intrínseca. Y por medio de él se habrá salvado el agnosticismo, porque ese concepto representa algo de lo que formalmente hay en Dios; y se habrá superado asimismo el univocismo, porque ese concepto, que en su contenido conocido no varía, se verifica diversísimamente en los inferiores.

Art. 6. Convencimiento que Suárez tiene acerca de la analogía de atribución intrínseca.

Muchas veces se oye decir que Suárez no estaba convencido de la analogía del ser con entera certeza, sino que la tenía solamente como probable.

Grave deficiencia sería ésta en la filosofía de Suárez, si fuera fundada la objeción. Por eso vamos a examinar con entera imparcialidad si tiene algún fundamento.

§ 1. *Pruebas positivas.*

Para ver el convencimiento y la certeza con que Suárez defiende la analogía, bastará recordar los fundamentos lógicos y ontológicos de la prueba de la analogía, y ver el valor que les da.

1. El fundamento ontológico de la analogía por parte de Dios es que él es el ser por esencia, infinito y

fuente de todo ser, y por parte de la criatura es su absoluta dependencia con respecto al Creador, así en el orden de la posibilidad, porque es pura imitación de la divina esencia, como en el orden de la eficiencia, porque para existir tiene esencial indigencia de la acción divina; y por parte de ambos es la semejanza formal de Dios y de la criatura en la razón de ser aun en sus más discriminativas diferencias. Ahora bien, éstos son los pilares de toda la metafísica suareziana, y los tiene como ciertísimos, y en ellos se apoya formal y explícitamente siempre que trata de probar o explicar la analogía (285).

El fundamento lógico-psicológico de la analogía es que el concepto del ser es uno y prescindido de las diferencias según sus razones particulares, aunque de una manera imperfecta; porque indeterminada y confusamente bajo la razón de ser las contiene a todas, y ellas contienen al ser formalmente, de tal manera que con ellas no puede formar composición. Ahora bien, estos principios los tiene constantemente por inconcusos sin titubear jamás en ellos (286).

La consecuencia de estos dos principios es evidente: el término y el concepto del ser es metafísicamente análogo. Porque metafísicamente análogo es el término y el concepto que conviene intrínseca y formalmente a todos los inferiores, y que se diversifica en ellos con diversidad de prioridad y de posterioridad, y tal es el concepto y el término del ser. El conviene formal e intrínsecamente a Dios y a las criaturas, como consta con certeza; y se diversifica por sí mismo en los inferiores, porque al aplicarse a cada uno de ellos, contiene confusamente toda la realidad de ellos, y como la realidad de ellos es diversísima con diversidad esencial y con orden de prioridad y de posterioridad, luego se verifica en ellos por sí mismo diversísimamen-

(285) *D. M.*, 2, III, 6-8, 16-17, 21-22.
(286) *D. M.*, 2, II, 8, 14, 34; V, 16; VI, 7-10.

te y con orden de prioridad y de posterioridad: el contenido conceptual conocido será el mismo, pero cada inferior le presenta una realidad muy diversa que representar por aquel mismo concepto y que verificar en la realidad bajo ese mismo concepto (287). Y esta consecuencia le parece tan clara y cierta, que dice que una vez admitida la unidad imperfecta y precisiva del concepto del ser, no puede haber controversia acerca de la realidad de la analogía, sino solamente acerca del nombre que hay que dar a esta manera de convenir el concepto a los inferiores; ciertamente nadie podrá confundir la índole de un tal concepto con un concepto unívoco (288).

Es cierto que el ser tiene algún parecido con los conceptos unívocos, lo cual es natural si ha de estar entre los equívocos y unívocos. Estos parecidos son: que bajo un solo contenido conceptual se predica sin distingos ni explicaciones de Dios y de la criatura (289), y puede ser término medio en un silogismo, y dividirse en sus miembros, como cualquier otro concepto común, y es objeto de una ciencia que es estrictamente una, como es la metafísica, y de él se demuestran sus propiedades (290); y finalmente la experiencia nos atestigua que en nuestro concepto de ser no se puede descubrir variedad de notas, sino la nota simplicísima de ser apto para existir. En esto se fijaron muchos para decir que el ser es unívoco, entre los cuales se cuenta el mismo Aristóteles. Mas estas consideraciones no nos han de mover, dice, para conceder que el ser es unívoco, antes se ha de mantener que es análogo. Porque si consideramos atentamente la diversísima manera cómo el ser se verifica en los inferiores, a pesar de la unidad imperfecta y de la precisión imperfecta de razón, ad-

---

(287) *D. M.*, 28, III, 16, 17, 21.
(288) *Ib.*, n. 17.
(289) *Ib.*, n. 17.
(290) *D. M.*, 2, II, 23.

vertiremos que se diferencia mucho de los unívocos, y por esto el ser constituye el primer orden de analogía, que es la existente entre Dios y la criatura (291).

¿Cómo podría expresar Suárez con más vigor su convencimiento de la analogía?

2. Este convencimiento se manifiesta también al explicarnos las diferencias que hay entre la analogía metafísica e intrínseca y las analogías extrínsecas, las cuales diferencias, aunque ya mencionadas en su lugar, será bueno repetir aquí brevemente, porque hacen mucho a nuestro propósito.

La analogía, dice, de atribución extrínseca y de proporcionalidad extrínseca o metafórica, aunque tienen algún fundamento en la realidad, sin embargo no nacen inmediatamente de la realidad, sino de la intervención del entendimiento, que considerando determinadas proporciones o relaciones de unos seres a otros, da el nombre de los unos a los otros, aunque en sí no posean la forma significada o concebida. Mas la analogía intrínseca del ser se funda totalmente ("omnino") en las cosas y nace inmediatamente de ellas, sin más intervención del entendimiento que abstraer la forma común y darle un nombre apropiado. Efectivamente las cosas tienen entre sí tal orden, que todas, en cuanto son seres, están subordinadas a un solo ser, y todas se refieren a él. De donde se sigue que es imposible destinar el término *ser* para significar confusamente todo lo que tiene realidad y ser, sin que por el mismo hecho signifique confusamente todos los inferiores con habitud o referencia de todos a uno, y esto es constituirse análogo el concepto, no por figura de dicción o por traslación del término de un significado a otro impropio, sino por conveniencia formal e intrínseca del término a todos los inferiores (292).

---

(291) *D. M.*, 28, III, 17.

(292) "At vero haec analogia entis omnino fundatur et oritur ex rebus ipsis, quae ita sunt subordinatae, ut necessario ad unum referantur

Y con igual energía se expresa al hablar de la analogía intrínseca del ser con respecto a la sustancia y al accidente. "La analogía del ser, dice, es muy diversa de la analogía extrínseca de proporcionalidad o de atribución extrínseca". Porque la analogía del ser existe en las realidades mismas como en fundamento próximo, y de las cosas mismas pasa al nombre y al concepto, sin ninguna ficción ni manipulación ni intervención del entendimiento distinta de la abstracción de la forma común y de dar un nombre a la forma así abstraída, la cual conviene a los inferiores intrínseca y formalmente, aunque no uniformemente, sino de diversas maneras, a cada uno de la suya. Así que el nombre es análogo porque significa una razón objetiva análoga, es decir, porque significa una razón objetiva que no es perfectamente una ni indiferente e igual en todos los inferiores. Las otras analogías, en que los secundarios reciben el nombre del principal por cierta denominación extrínseca y por cierta referencia extrínseca a él, se fundan principalmente en la intervención y obra del entendimiento; porque la forma significada por el nombre está solamente en uno de los analogados: mas nuestro entendimiento, considerando cierta habitud extrínseca de otros seres al principal, les pone a aquéllos el nombre de éste por traslación, y así completa la analogía (293).

Esta manera de hablar no es del que duda de la analogía, sino del que la afirma con todas las veras, y del

---

quatenus entia sunt, ideoque non potuit nomen entis imponi ad significandum confuse quod habet esse, quin consequenter habuerit significare multa cum habitudine ad unum, atque ita fuerit analogum, non per translationem, sed per veram et propriam significationem" *(D. M.*, 28, III, 22).

(293) "Ex quo intelligimus hanc analogiam esse diversam ab aliis, quia in reipsa existit, et ex vi eius derivatur ad nomen absque ulla negotiatione intellectus nostri, sed sola impositione talis nominis ad significandam talem rationem formalem, quae ex se non respicit plura nisi cum ordine et habitudine eorum inter se; unde nomen ideo est analogum quia significat rationem analogam seu non perfecte unam neque aeque indifferentem" *(D. M.*, 32, II, 16).

que la apoya en fundamentos de los cuales jamás ha dudado Suárez, como son la oposición del Ser por esencia y ser por participación, la semejanza formal de ambos extremos aun en sus más distantes diferencias en la razón de ser, y la capacidad del entendimiento humano para abstraer un concepto imperfectamente uno, que bajo la razón confusa de ser abarque todas las diferencias del ser.

3. Muy significativa de su convencimiento ciertísimo de la analogía es la posición que toma Suárez ante los que conceden la univocidad por lo menos lógica del ser. Objeta Escoto que el ser es unívoco porque puede ser término medio de un silogismo, y se puede dividir en sus miembros, y no solamente en diversos usos de la palabra ser, etc. Y responden algunos que el ser es unívoco lógicamente, atendiendo al parecido que tiene este término con los términos unívocos en los usos lógicos mencionados; pero añaden que metafísicamente es análogo, porque, aunque es un concepto único, sin embargo trasciende formalmente a los inferiores y no forma composición metafísica con las diferencias, las cuales tienen entre sí orden de prioridad y de posterioridad, en lo cual consiste la analogía metafísica.

Y ¿qué juzga Suárez de esta solución? Aprueba sin ambages la segunda parte, en que se afirma la analogía metafísica de atribución intrínseca; y aun llega a decir que es probable la primera parte, que sostiene la univocidad lógica, en el sentido de que el término *ser* es parecido a los unívocos en los usos lógicos antes mencionados. Mas por su parte rechaza de plano esta solución, y no la quiere incorporar en su sistema, porque favorece demasiado, dice, a la univocidad, y el nombre solo de univocidad, aunque sea lógica, haría creer a los incautos que el ser es del todo igual y unifome en los inferiores, siendo así que de suyo *ni es igual ni uniforme en ellos, antes por sí mismo se diversifica*

en ellos con diversidad esencial y con orden de prioridad y de posterioridad (294).

Como se ve, Suárez está tan lejos de la univocidad, que no quiere admitir ni siquiera el nombre de univocidad lógica, para no dar ocasión a los incautos de creer que el ser se verifica uniformemente en los inferiores.

4. Esta misma convicción se manifiesta al tratar de la división del ser en sustancia y accidente. Allí investiga cómo conviene el ser a estos dos miembros de la división, si equívocamente o unívocamente o análogamente. Y después de exponer las sentencia de los que defienden la univocidad y la analogía metafísica, dice de esta última: "atque haec sententia absolute loquendo probanda est" (295): *la sentencia que se ha de aprobar en absoluto y sin restricciones es la que defiende la analogía metafísica.*

5. Con igual claridad se manifiesta esta misma convicción en las innumerables aplicaciones que hace de la analogía. Si recorriéramos todos los casos, veríamos que toda su metafísica se funda en la analogía. Bastará, sin embargo, mencionar algunos casos particulares.

Cuando ha demostrado que Dios es sustancia, dice que este es el primer predicado después del ser en que Dios conviene con la criatura esencial y formalmente, y allí nos da la regla general cómo hemos de entender esta conveniencia esencial y formal de Dios con las criaturas: esta conveniencia, dice, es análoga, no genérica. Por esa causa Dios no cabe ni en el género supremo de sustancia, ni en ninguno de los géneros contenidos bajo la razón de sustancia, como serían viviente, espiritual, inteligente, etc., como consta abundan-

(294) "Est ergo haec responsio probabilis, nimium tamen favet univocationi entis. Tertia ergo responsio sit negando rationem entis esse omnino eandem in ente finito et infinito, nam hoc est ens quia ex se est, illud vero est ens quia est ab alio" *(D. M.*, 28).

(295) *D. M.*, 32, II, 3.

temente por lo que hemos dicho al hablar de la simplicidad divina (296).

Y si acudimos al lugar citado por el mismo Suárez, en que trata de la simplicidad divina, dice que en Dios no puede haber composición de género y diferencia, y para probarlo aduce dos razones que se reducen a una: la primera se apoya en la analogía del ser ya demostrada, y arguye así: no puede haber ningún concepto unívoco entre Dios y las criaturas, y si constara de género y diferencia, tendría un predicado unívoco con las criaturas, que sería la razón genérica (297). La segunda razón es que es propio del género tener una diferencia que no se define o explica por la razón común; mas en Dios no podemos distinguir ninguna diferencia que no contenga a la razón común, porque la diferencia misma es absolutamente infinita y ser por esencia, y así contiene formalmente toda la perfección de la razón común; luego ninguna razón común a Dios y a las criaturas puede ser una razón unívoca ni genérica, sino análoga (298).

Refutando el agnosticismo dogmático de Maimónides, dice que a Dios convienen propia y formalmente los predicados positivos que en su concepto no incluyen imperfección. Le sale al encuentro la consabida objeción tomada de algunos Padres, los cuales dicen que Dios no es ser, ni sustancia ni vida, sino algo que está sobre todas estas cosas (299). A lo cual responde que los Padres no quieren decir que esos predicados no convengan a Dios formalmente, sino que no le convienen

---

(296) Después de indicar la prueba de que Dios es sustancia, añade: "Atque hoc est primum praedicatum sub ente contentum in quo Deus essentialiter convenit cum aliquibus entibus creatis, et in eo ab aliis distinguitur: est autem illa convenientia analoga non generica: et ideo nec ratione illius nec ratione aliorum attributorum quae sub hac ratione substantiae considerantur, collocatur Deus in praedicamento substantiae, ut satis constat ex his que supra diximus de simplicitate Dei" *(D. M.*, 30, XIV, 2).

(297) *D. M.*, 30, IV, 31.

(298) *Ib.*, n. 32.

(299) *De Deo U. L.*, 1, c. 9, n. 8.

del mismo modo que a las criaturas: le convienen con toda propiedad, *pero de una manera análoga, porque a Dios le convienen con independencia, por esencia y sin limitación alguna, y a las criaturas les convienen por dependencia esencial y con limitación* (300).

Y no solamente hace análogos los predicados comunes a Dios y a las criaturas, sino también muchos de los predicados que convienen solamente a las criaturas. Así el *ser* es análogo entre la sustancia y el accidente (301), la *sustancia* es análoga entre la completa y la incompleta (302), la *acción* es análoga con relación a la acción sustancial y a la accidental.

De lo dicho se desprende que Suárez está muy convencido de la realidad de la analogía de atribución intrínseca, y de ella usa constantemente para explicar las semejanzas y desemejanzas entre Dios y las criaturas, y para aclarar las diversas habitudes de las criaturas entre sí.

De aquí podemos sacar una regla elemental para interpretar los casos que ofrezcan alguna dificultad de interpretación. Esta regla es examinar el contexto, y ver en qué ocasiones dice que la analogía es incierta o dudosa: y hallaremos que siempre lo dice cuando tiene que responder a los cayetanistas que defienden una analogía de proporcionalidad intrínseca, opuesta rigurosamente a la unidad del concepto del ser. Esta es

---

(300) Enumeradas algunas falsas interpretaciones de las frases de los Padres en que dicen que los predicados positivos convienen a Dios impropiamente añade: "Secundo ergo modo potest intelligi dici improprie quia talis est sapientia Dei ut nullam convenientiam formalem habeat cum sapientia hominis, nec ab eis possit communis aliquis conceptus abstrahi, sed solum per quandam proportionalitatem idem nomen utrisque tribuatur. At hoc nimis multum est, et in rigore existimo esse falsum ut in disput. 28 Metaphysicae latius dixi. Tertio ergo modo intelligi id potest solum ratione excellentis analogiae quae est inter Deum et creaturas in his omnibus attributis quae in Deo sunt per essentiam et (ut sic dicam) secundum fontalem plenitudinem, in creaturis vero secundum quandam participationem et essentialem dependentiam a Deo; et hic sensus est verus ut citato loco ostendi" *(De Deo U. L.*, 1, c. 9, n. 11).

(301) *D. M.*, 32, II.

(302) *D. M.*, 32, II, 26; d. 33, I, 4.

la única analogía de la cual dice que no es cierta, usando en esto un lenguaje muy mitigado, ya que tal analogía no solamente es incierta para él, sino completamente falsa. Pero de la analogía que supone un concepto uno del ser, y que por sí mismo varíe en los inferiores esencialmente y con orden de prioridad y de posterioridad, jamás se hallará duda o vacilación en Suárez, ya que tiene por absolutamente ciertos los principios de los que tal analogía se deduce, y la conclusión de ellos deducida.

§ 2. *Explicación de algunos textos que se objetan en contrario.*

Tiempo es ya de examinar los pasajes que se pueden aducir para probar que Suárez no está seguro de la analogía del ser.

1. Al defender la unidad del concepto del ser, le sale al encuentro la objeción cayetanista de que en este caso al ser no le falta nada para ser unívoco; y como la univocidad es absurda, también será absurda la unidad del concepto de donde tal univocidad se deriva (303). A lo cual responde el P. Suárez, que todo lo que ha dicho acerca de la unidad del concepto del ser es más claro y más cierto que la analogía que se le objeta; por tanto, si hubiera de negarse la analogía que se le objeta, o la unidad del concepto, se habría de negar la analogía que se le objeta más bien que la unidad del concepto, la cual se ha demostrado con razones ciertas (304). Estas palabras, dicen algunos adver-

---

(303) *D. M.*, 2, II, 1, 34.

(304) La dificultad que se le había propuesto era que la analogía era incompatible con la unidad del concepto: "Si conceptus eius obiectivus est unus, vel unitate univocationis et sic tollitur analogia, vel unitate tantum analoga, et sic vel revera non est unus, vel est repugnantia in terminis, quia analogia intrinsece includit vel plures rationes habentes tantum inter se proportionem, vel plures habitudines ad unam formam. ratione quarum conceptus obiectivus nominis analogi non potest esse unus" *(D. M.*, 2, II, 1).

A esta dificultad es a la que responde en el n. 34 de la siguiente

sarios de Suárez, demuestran su ánimo vacilante acerca de la analogía del ser, ya que expresamente dice que la analogía es incierta, y que antes habría de negarse la analogía que la unidad.

Mas ¿qué analogía del ser dice Suárez que es incierta? ¿Habla de toda analogía o solamente *de la analogía que se le había objetado como incompatible con la unidad?* Evidentemente no pone en duda toda analogía, sino solamente aquella que es incompatible con la unidad, como se ve palpablemente por todo el contexto de la dificultad a la cual responde y por la respuesta. Y en esta calificación de incierta anduvo Suárez muy comedido, ya que no la tiene por incierta, sino por completamente falsa, como ya se vió. Por eso añade en el mismo sitio que en su lugar oportuno hará ver cómo *no es necesario negar toda analogía para defender la unidad; antes probará cómo, una vez admitida la unidad confusa del ser que él defiende, es absolutamente necesario defender la analogía metafísica, sin que en esto pueda caber controversia alguna sobre la cosa, sino sobre el nombre que habrá de dársele a la cosa.* ¿Son estas palabras las del que vacila en su convicción acerca de la analogía, o más bien las del

---

manera: Primera respuesta: al concepto del ser le faltan algunas condiciones para ser unívoco, como se demostrará más adelante, d. 28: "quomodo autem ex dictis non sequatur esse univocum, et quid illi ad univocationem desit, infra in proprio loco est tractandum agendo de divisionibus entis". Segunda respuesta: lo dicho sobre la unidad es más cierto que la analogía entendida como opuesta a la unidad: "Nunc solum assero omnia quae diximus de unitate conceptus longe clariora et certiora videri quam quod ens sit analogum, et ideo non recte propter defendendam analogiam negari unitatem conceptus, sed si alterum negandum esset, potius analogia, quae incerta est" (en el sentido opuesto a la unidad, que es la analogía que se le objeta) "quam unitas conceptus, quae certis rationibus videtur demonstrari, esset neganda". Tercera respuesta: pero no es necesario negar la unidad para defender la analogía, porque hay una analogía que no es opuesta a la unidad aunque sea opuesta a la de Cayetano: "Re tamen vera neutram negari necesse est, quia ad univocationem non sufficit quod conceptus sit aliquo modo unus, sed necesse est ut aequali habitudine et ordine respiciat multa, quod non habet conceptus entis, ut latius citato loco exponemus". Y véase la aseveración y seguridad con que habla: "Re tamen vera neutram negari necesse est" *(ib.,* n. 34).

que está convencido de la verdad de la analogía, y de lo absurdo, que es negar la unidad del concepto del ser? (305).

2. Otro de los pasajes que se pueden alegar para probar la vacilación de Suárez acerca de la analogía es cuando pondera el argumento de Soncinas para probar la unicidad de Dios. Ya adujimos este pasaje cuando se trataba de probar que el orden de prioridad y de posterioridad es esencial para la analogía, según Suárez, y será necesario aducirlo de nuevo para probar que no vacila en su convicción sobre la analogía del ser.

El ser, arguye Soncinas, "convenit per se primo i. e. per essentiam enti improducto; sed esse non potest per se primo convenire duobus, ergo non potest esse nisi unum esse improductum" (306).

Este argumento lo tiene Suárez *por óptimo* (307); mas juzga que se ha de determinar bien el sentido de los términos usados en él, porque de lo contrario se podría debilitar con varios efugios.

Uno de los efugios que podría fingir un adversario que defendiese la pluralidad de dioses, sería decir que el "esse convenit per se primo" a la razón común de ser improducto, no a un ser individual improducto. De aquí se seguiría que el "esse" no podría convenir "per se primo" a otra razón común distinta del ser improducto; mas esto no impediría que hubiese muchos seres improductos individuales, a quienes no convendría el "esse per se primo", sino mediante la razón común de ser improducto, la cual se halla en cada uno. Porque así como el ser discursivo "convenit per se primo homini", lo cual no impide que haya muchos hombres individuales discursivos, porque serán tales "non per se primo", sino mediante la razón común de *hombre*

---

(305) *D. M.*, 2, II, 34; d. 28, III, 17.
(306) *D. M.*, 29, III, 3.
(307) *Ib.*, n. 13.

que todos participan, de la misma manera podría fingir el politeísta que el "esse" conviene "per se primo" a la razón común de ser improducto, lo cual no impediría que hubiese muchos seres improductos individuales, a los cuales no convendría el "esse per se primo", sino mediante el ser improducto común que se verifica en ellos (308).

Para dar algún apoyo al argumento de Soncinas, se podría decir que el ser es análogo, y que por ser análogo no puede representar ninguna razón común de ser improducto, sino un ser improducto singular y otros muchos seres como dependientes de él y ligados con él esencialmente: porque el término análogo no significa una razón común, sino que inmediatamente significa los diversos inferiores entre los cuales es análogo. El argumento tendría, pues, este sentido: el "esse" conviene "per se primo" a este ser individual improducto; mas no es posible que un predicado convenga "per se primo" a dos; luego no se dan dos seres individuales improductos, sino uno solo.

El argumento queda sustancialmente reforzado en la forma, mas el presupuesto en que se apoya lo pone en duda el P. Suárez. Ese presupuesto es que el término análogo nunca significa un concepto común, sino que inmediatamente ha de significar los inferiores con orden de unos a otros. Y dice el P. Suárez que la analogía así entendida *es cosa opinable y dudosa, lo cual basta para que el argumento de Soncinas no sea apodíctico*. No dice el P. Suárez que la analogía sin más explicaciones sea opinable, sino que esa analogía que niega la unidad del concepto del ser es opinable, y de ninguna manera es cierta. "Ut omittam id quod dicitur de analogía entis esse sub opinione, quod satis est ad infirmandam vim argumenti" (309), en lo cual de nuevo vemos cuán comedido es Suárez, porque de he-

(308) *Ib.*, n. 5.
(309) *D. M.*, 29, III, 7.

cho esa analogía así entendida niega la unidad del concepto del ser, y de esa analogía dice que "potius est neganda quam unitas", y la tiene por enteramente falsa. Mas la analogía en absoluto no la niega; antes en el mismo párrafo dice que podemos abstraer de Dios y de la criatura un concepto de ser común a ambos, y que a ambos convenga análogamente (ib.): "Unde quod dicebatur, in Deo scilicet non esse rationem communem (cum creaturis) et particularem (ipsi Deo), si intelligatur de ratione communi analoga et abtrahibili secundum rationem nostram, falsum est". Atiéndase cómo no dice ya que "probabiliter falsum est o que est in opinione positum", como acaba de decir de la analogía de Soncinas opuesta a la unidad, sino sencillamente "falsum est" (310). Así que jamás ha puesto en duda la analogía intrínseca de atribución, fundada en la unidad confusa del concepto del ser; antes siempre la defiende sin vacilar, y *solamente dice que es dudosa la analogía que niega la unidad del concepto del ser:* palabras que dice por comedimiento, porque en realidad tal analogía no es para él dudosa, sino

(310) La noción de analogía que se le objeta excluye toda unidad del concepto y dice así: "Dici potest (quod fere in idem redit) rationem illam supponere in Deo non posse abstrahi rationem quasi genericam, et specificam, communem et particularem, et ideo perinde esse, quod aliquid conveniat Deo ut tale ens est, vel ut ens improductum est". Y a esta analogía falta de unidad responde de la siguiente manera: "Verumtamen haec responsio non videtur efficaciam praebere rationi factae nec satisfacere, duplici ex causa: prior est quia (ut omittam illud quod dicitur de analogia entis esse sub opinione, quod satis est ad infirmandam vim demonstrationis)". Mas con estas palabras no pone en duda Suárez la analogía metafísica del ser, sino esa analogía que se le objeta, que niega la unidad del concepto. Y por esta causa hace inmediatamente después mención de otra analogía que no niega la unidad del concepto, y dice de ella que no es posible negarla: "Unde quod dicebatur, in Deo scilicet non esse rationem communem nec particularem, si intelligatur de ratione communi analoga et abstrahibili secundum rationem nostram, falsum est". Aquí se hace mención de una analogía entre Dios y las criaturas que no niega la unidad del concepto, y la doctrina que niegue tal analogía es sencillamente falsa: no dice que es dudosa o probablemente falsa, sino sencillamente falsa. Así como también dice que a Dios no le puede convenir ninguna razón unívoca con las criaturas: "Si vero de ratione univoca, licet in re verum sit, tamen fortasse negaretur ab eo qui poneret plura entia improducta" *(D. M.,* 29, III, 7).

falsa. Y nótese que la analogía aquí traída en favor de Soncinas no solamente la niega el P. Suárez, sino que también la niega el P. Ramírez y todos los tomistas, menos el Ferrariense y el P. Blanche, según nos dice el P. Ramírez; porque Soncinas dice que la analogía intrínseca del ser implica esencialmente un analogado principal, y según Ramírez y todos los tomistas por él citados, que son casi todos, la analogía intrínseca no dice esencialmente un analogado principal, sino la razón común sola (311). Si pues los tomistas niegan la analogía aducida aquí en favor de Soncinas, ¿qué extraño es que Suárez por lo menos la ponga en duda, sin poner por eso en duda toda analogía, como tampoco el P. Ramírez, al negar la analogía de Soncinas, niega toda analogía?

3. Otra expresión algo ambigua podemos encontrar cuando, al tratar de ciertas maneras de probar la infinidad de Dios, dice que las rechaza porque "in illis modis explicandi, multa principia sumuntur incerta, ut quod esse creaturae limitetur per essentiam (realiter distinctam), vel e converso (quod essentia limitetur per existentiam); quod compositio generis et differentiae directe repugnet infinitati et simplicitati, quae probabilia sunt non tamen tam certa etiam in ratione naturali, quam est certum esse infinitum" (312). En estas palabras afirma que sólo tiene por probable la repugnancia de composición de género y diferencia en Dios. lo cual es conceder probabilidad a esa misma composición de género y diferencia; y como el género no es análogo, sino unívoco, viene a decir que probablemente hay en Dios algún término común genérico y unívoco, no análogo. No tiene, pues, certeza de la analogía del ser y de los otros términos comunes a Dios y a las criaturas.

Mas si consideramos el contexto, advertiremos que

(311) Ramírez, *C. T.*, 25 (1922), 28.
(312) *De Deo U. L.*, 2, c. 1, n. 4.

aquí habla también criticando los principios y teorías cayetanistas, como es patente, y niega todo valor a la manera como ellos prueban la repugnancia de la composición "ex genere et differentia" en Dios. Dicen los tomistas que toda composición de género y diferencia se funda en una composición real y sustancial, ya de materia y de forma, ya por lo menos de esencia y de existencia; y como toda composición de materia y de forma o de esencia y de existencia repugna en Dios. por eso repugna también la composición de género y de diferencia (313). Este argumento se apoya en una mayor, que Suárez tiene por falsa, y que desde luego se ha de tener por lo menos por muy dudosa: por donde la repugnancia de la composición de género y diferencia en Dios, en cuanto probada por la vía tomista es falsa o por lo menos muy dudosa (314).

Pero una cosa es que esa composición sea dudosa en la vía tomista, y otra cosa es que sea dudosa en sí o en la vía suareziana. En la vía suareziana tal composición repugna metafísicamente, y eso con certeza, como se verá después del pasaje que vamos a comentar.

4. A algunos pudiera parecer que se muestra alguna vacilación de Suárez en la analogía al tratar de propósito acerca de la simplicidad divina. Allí trata de demostrar que repugna, no sólo la composición real en Dios, sino también la composición de razón "ex genere et differentia", y al mencionar varios argumentos, que suelen aducirse para demostrar la repugnancia, dice que escogerá solamente algunos "quae videntur habere aliquam vim", que son los que parece que

---

(313) La razón tomista para probar la repugnancia en Dios de composición de género y diferencia es la siguiente: "Multi hanc sententiam in eo fundant, quod genus et differentia in reipsa habent aliquam distinctionem, et consequenter faciunt compositionem, non tantum rationis, sed etiam ex natura rei. Quod si verum esset, plane repugnaret simplicitati divinae: sed quia id verum non est, ratio non est efficax" *(D. M.*, 30, IV, 30).

(314) *Ib.*

tienen alguna fuerza (315), y a continuación aduce el argumento de la analogía: en Dios, dice, no puede haber ningún predicado unívoco con las criaturas; pero si hubiera en él composición "ex genere et differentia", habría algún predicado que conviene unívocamente a Dios y a las criaturas, a saber: la razón genérica; luego en Dios no puede haber composición de género y diferencia (316). En las cuales palabras parece poner en duda la realidad de la analogía, ya que al argumento sacado de ella no le da plena fuerza probativa. Además, la misma composición de género y diferencia no la rechaza con vigor, sino sólo probablemente, lo cual es conceder que la composición de género y diferencia no repugna con certeza, y, por consiguiente, que no repugna con certeza la univocidad.

Mas si examinamos el pasaje citado, veremos que no hay en él la vacilación que se objeta.

Toda la dificultad consiste en que dice que los argumentos para probar la repugnancia de la composición de género y diferencia "aliquam vim habere videntur", las cuales palabras significan duda y vacilación. Mas esa interpretación no es fundada, porque a continuación aduce dos pruebas que demuestran apodícticamente la repugnancia de tal composición.

Las diferencias, dice, propiamente dichas, que son las que contraen la razón genérica, no incluyen formalmente a la razón común; mas en Dios toda razón diferencial incluye la razón común; si la razón común es ser, la diferencia divina de increado contiene al ser: si la razón común es sustancia completa, la diferencia divina de increado contiene a la sustancia completa; luego en Dios es imposible hallar una diferencia que no incluya la razón común y que haga composición con ella, lo cual es necesario para que la razón sea genérica. Es pues imposible que en Dios haya

---

(315) *D. M.*, 30, IV, 30.
(316) *Ib.*, n. 31.

composición de género y diferencia, y así no puede haber en él predicado común con las criaturas que sea unívoco (317). Esta razón ya se ve que es apodíctica en los principios de Suárez.

La segunda razón que allí aduce para probar la repugnacia en Dios de la composición de género y diferencia está fundada en la infinitud divina. La razón genérica, dice, no puede tener perfección infinita, por ser algo potencial y por carecer positivamente de la perfección de la diferencia específica. A su vez, tampoco la diferencia específica puede tener perfección infinita, porque carece de la perfección de la razón común genérica; luego el compuesto metafísico que resulta de estas dos cosas finitas tampoco puede ser "sim-

---

(317) Segunda prueba para demostrar que en Dios no puede haber composición de género y diferencia: "Secunda ratio est, quia in Deo non potest esse aut concipi differentia proprie dicta: est enim de ratione differentiae, teste Aristotele, ut sit extra rationem generis, id est, ut in suo conceptu praeciso non includat genus: impossibile autem est ita praescindere in Deo rationem aliquam particularem a communi, ut neutra in altera essentialiter includatur. Nam si illa ratio communis sit v. gr. ratio entis, clarum est includi in quocunque conceptu particulari: si vero sit substantia, etiam quidquid in Deo concipitur per modum differentiae, esse debet substantia". La otra razón para demostrar esta misma repugnancia de composición "ex genere et differentia" es la siguiente: "Quod in hunc modum recte declaratur, nam genus ut sic non potest dicere infinitam perfectionem, cum sit quid informe, et potentiale. Rursus nec differentia proprie potest dicere infinitam perfectionem, cum non includat perfectionem generis, quae necessario esse debet simpliciter simplex, si tale genus Deum comprehendit: ergo ex tali genere et differentia non constituetur infinita essentia: ergo simpliciter repugnat infinitam essentiam ut sic ex genere et differentia componi. Quocirca, licet in Deo possit concipi aliqua ratio communis, saltem analoga Deo et creaturis, et aliqua ratio determinata et propria Dei, non tamen possunt in Deo concipi ratio determinabilis et ratio determinans ita praecise ut neutra in altera essentialiter includatur: est enim hic modus compositionis proprius rei finitae quae ex vi suae differentiae constitutivae includit limitatam ac praecisam aliquam perfectionem, sed illa determinatio simpliciori modo concipienda est ad eum videlicet modum quo supra explicuimus determinationem conceptuum transcendentalium ad conceptus magis determinatos" *(D. M.*, 30, IV, 32). Hemos visto cómo Suárez afirma que "simpliciter repugnat" en Dios tal manera de composición "ex genere et differentia".

Y al valorar esta razón dice lo siguiente: "Et iuxta hanc rationem (quae pro capacitate materiae est sine dubio sufficiens)..." Así es que la da por buena y suficiente.

pliciter" infinito, y así "simpliciter repugnat infinitam essentiam ut sic ex genere et differentia componi" (318). Esta razón es también apodíctica, y en ella se muestra el P. Suárez bien afirmativo; además él mismo valora la eficacia de estas razones diciendo que "pro capacitate materiae est sine dubio sufficiens" (319). Añade que "ex infinitate primario provenit ut in Deo concipi non possit propia ratio generis et differentiae, et consequenter quod tanta sit Dei simplicitas ut non solum secundum rem sed etiam secundum rationem propriam compositionem excludat" (ib. n. 35). Y finalmente dice que los más sensatos entre los teólogos niegan en Dios la composición "ex genere et differentia", aunque ésta sea sólo composición de razón. Tal composición exige algún fundamento que incluye imperfección y limitación: porque el género excluye la perfección de la diferencia, y la diferencia excluye la perfección del género; Dios se compondría de dos cosas finitas, y de dos cosas finitas no puede resultar un compuesto infinito (320).

Las dificultades que se hallan en estas frases no es tanta como la que se halla en muchas expresiones de Santo Tomás a otro propósito y *en las cuales nadie repara, y con razón.* Así al oponer el agnosticismo dog-

---

(318) *Ib.*, n. 32; d. 31, XIII, 10.

(319) *D. M.*, 30, IV, 33.

(320) "Quocirca quidquid sit de compositione rationis in communi, an et quatenus talis est repugnet perfectioni divinae (nam fortasse aliqua non repugnat, nisi sit quaestio de nomine, et ad vitandam vocis invidiam vocetur constitutio et non compositio etiam rationis) tamen compositio illa rationis quae in re habet fundamentum includens imperfectionem, Deo plane repugnat et hac ratione qui melius ex theologis sentiun, negant in Deo compositionem ex genere et differentia, tametsi rationis sit: quia requirit in re aliquod fundamentum imperfectionem includens, scilicet, limitationem perfectionis, quae possit genere et differentia circumscribi, ut praecedenti disp. tactum est. Sic ergo longe maiori ratione repugnat Deo compositio ex esse et essentia. Qui vero ei talem compositionem attribuunt, aut in eo esse et essentiam ratione distinguunt, vel non concipiunt quid sit Deus, vel non satis intelligunt in quo ratio huius compositionis consistat, vel non loquuntur de distinctione rationis de qua nunc agimus, sed quae excogitari potest inter esse et essentiam in communi prout abstrahit a Deo et creaturis" *(D. M.*, 31, XIII, 10).

mático de Maimónides y el conocimiento positivo de Dios que profesan los católicos, dice: "hae autem opiniones quamvis in superficie diversae videntur, tamen non sunt contrariae si quis dictorum rationes ex causis assumit dicendi" (321), lo cual parece dar a entender que los católicos convienen "in re" con Maimónides, y que sólo difieren en la manera de hablar; y si esto fuera así, ya se ve que la fe toda se arruinaría; porque si los católicos sienten en realidad con Maimónides, no habrá en Dios "Verbum" propiamente hablando, ni "Espíritu" procedente del Padre y del Hijo, ni entendimiento ni voluntad, ni procesiones internas por el entendimiento y la voluntad. Otras veces dice Santo Tomás, reforzando el agnosticismo, que de Dios no podemos saber lo que es, sino lo que no es (322). Otras veces al revés parece caer en el univocismo más riguroso, diciendo que el ser es un género, al argüir de la siguiente manera: lo que es primero en algún *género*, es causa de todos los demás inferiores del mismo *género;* y como Dios es el primero en el *género del ser*, luego es causa de todos los demás seres que se hallan en el mismo género (323). Sin embargo nadie pone mácula en estos dichos, porque se explican fácilmente por otros pasajes. Luego en estas locuciones de Suárez, que sin duda no ofrecen tantas dificultades, se ha de hacer lo mismo. Veamos los sitios en que Suárez prueba de propósito la analogía metafísica, ponderemos sus razones y los principios en que se apoya, las aplicaciones que de la analogía hace y su manera de hablar, y veremos que jamás duda de la analogía. Duda, sí, y mucho de la analogía de proporcionalidad intrínseca, opuesta a la unidad estricta aunque imperfecta del ser; esta analogía es la que rechaza y a la cual se opone con firmeza, y de ésta se han de entender todas las

---

(321) 1 Sent. d. 2, q. 1, a. 3, q. 3.
(322) 1 Contra gentiles, c. 30.
(323) 1, q. 2, a. 3, 4.ª via.

dudas que levanta sobre la analogía. Pero negar o dudar de una clase de analogía, no es dudar de toda analogía, o negarla, y sobre todo no es dudar ni negar aquella analogía que es consustancial con sus principios más ciertos, cuales son: *la infinita oposición y distancia entre Dios y la criatura en razón de ser por esencia y ser por participación; la semejanza formal en la razón de ser aun en estas diferencias extremas; la capacidad del entendimiento para abstraer una razón común de todas las maneras particulares como ella se verifica; de donde se tendrá la razón confusa de ser que bajo la razón de ser abarca toda la realidad de cada inferior, y la consiguiente diversificación por sí mismo de este concepto en los inferiores: estos principios son para Suárez indiscutibles, y ellos son los que constituyen la analogía metafísica.*

CAPITULO 3.—APLICACIONES DE LA ANALOGIA METAFISICA A DIVERSOS CONCEPTOS

Una vez explicada la analogía del ser con relación a Dios y a las criaturas, fácilmente se aplicará esta doctrina a otros diversos casos. Donde quiera que se encuentren seres formalmente semejantes y ordenados entre sí, con orden de prioridad y de posterioridad en aquello mismo en que son formalmente semejantes, habrá un concepto común que trasciende esas diferencias y será análogo con relación a ellos. Mas por la importancia de la materia, parece que no será inútil hacer aquí explícitamente la aplicación.

ARTÍCULO 1.—ANALOGÍA METAFÍSICA DEL SER CON RELACIÓN A LA SUSTANCIA Y AL ACCIDENTE.

En este artículo expondremos la analogía del ser entre la sustancia y el accidente, y toda la doctrina se puede encerrar en esta proposición: *el ser se divide en sustancia y accidente, y de ambos se predica con propiedad, aunque análogamente con analogía de atribución intrínseca.* Primero expondremos los presupuestos ontológicos y lógicos, y después por sí misma se nos mostrará la tesis propuesta.

1. *División del ser en sustancia y accidente.*

Antes de entrar en la prueba conviene dilucidar qué ser es el que se divide en sustancia y accidente.

¿Es el ser comunísimo o es el ser creado? Responde Suárez que el ser que se divide en sustancia y accidente es el *ser creado* y no el ser comunísimo.

Efectivamente; en toda división se ha de atender a la máxima oposición de los miembros, y esta máxima oposición no se observaría si el ser que se divide en sustancia y accidente es el ser comunísimo. Si lo que se divide en sustancia y accidente fuera el ser comunísimo, en un extremo estaría la sustancia, que abarcaría la creada y la increada, y en el extremo opuesto estaría el accidente. En esta división, los miembros no contienen los extremos más opuestos, porque más dista la sustancia creada e increada que están en un solo miembro, que la sustancia creada y el accidente que están en miembros opuestos. No se atiende pues a la norma principal de toda división que es la máxima oposición entre los miembros de la división (324).

Además, en las divisiones del ser se pretende establecer bajo el ser los diez predicamentos o géneros supremos; y como Dios está fuera de todo predicamento y de todo género, conviene separarlo ya desde el principio de todos los demás seres en un miembro en el cual no quepa predicamento alguno, y este miembro es el ser increado, quedando para el miembro opuesto el ser creado, y éste será el que se divida en sustancia y accidente (325).

En tercer lugar, los dos miembros de la división son obviamente cosas creadas. El accidente es cosa creada, como es patente. La sustancia es cosa creada en esta división; porque la sustancia de que aquí se trata es aquella a la cual se refiere el accidente como a su sujeto de inhesión, y ésta es la creada; por con-

---

(324) *D. M.*, 32, I, 9.
(325) *Ib.*

siguiente, el ser en que convienen estos miembros y que se divide en ellos es el ser creado (326).

Es verdad que el ser comunísimo se puede dividir inmediatamente de muchas otras maneras sin falsedad. Una de estas maneras sería dividir el ser en sustancia y accidente, y después la sustancia se subdividiría de varias maneras, v. c., en creada e increada; o también en espiritual y corporal, y después la espiritual en creada e increada, etc.; mas la división propuesta del ser comunísimo en increado y creado, y del ser creado en sustancia y accidente es la más racional, como queda demostrado (327).

Ahora queda por determinar qué sustancia es la que se pone en el primer miembro de la división, si la completa o la incompleta. Responde Suárez que es la sustancia común a ambas prescindiendo de si es completa o incompleta; porque la sustancia puesta en este primer miembro es aquella a la cual se ordena el accidente como a sujeto y a fin esencial, y esa es la sustancia creada, así completa como incompleta; ambas pueden ser sujetos de accidentes y perfecionadas por ellos (328). Y así el alma humana, unida al cuerpo o separada de él, es verdadero sujeto de accidentes.

2. *Indole ontológica de la sustancia y del accidente.*

Veamos ahora aquellos aspectos ontológicos de ambos miembros que nos conducirán a resolver si *el ser* es análogo con relación a ellos o no.

Ante todo, es cosa averiguada que existen sustancias y accidentes reales (329). Estos accidentes son realmente distintos de la sustancia, porque tratamos de los accidentes verdaderos, físicos y reales (330); y, aunque se dicen con toda verdad "entis ens", más bien

---

(326) *Ib.*, nn. 6, 7.
(327) *D. M.*, 32, I, 8, 9; cfr. d. 28, I, 3.
(328) *D. M.*, 32, II, 27-29.
(329) *D. M.*, 32, I, 4.
(330) *Ib.*, n. 23.

que "ens" (331), sin embargo son seres realísimos por intrínseca denominación y no por mera denominación extrínseca (332).

En segundo lugar el accidente verdadero, del cual únicamente tratamos, se refiere esencialmente a la sustancia como a sujeto y a fin, del cual depende inhesivamente en el existir y al cual se ordena para perfeccionarlo. Esta finalidad y esta dependencia es esencial al accidente, y por eso hay orden esencial entre ellos de prioridad y de posterioridad (333).

En tercer lugar, no sólo verifican la razón de ser la sustancia y el accidente, sino también las mismas diferencias por las que se distinguen entre sí, cuales son la perseidad y la inaliedad. Si estas diferencias no fueran ser, serían nada, y así no serían capaces de constituir seres tan diferentes como sustancias y accidentes (334). Esto quiere decir que sustancia y accidente se diversifican entre sí en la misma razón de ser, o sea en aquello en que convienen: *a)* Porque si las diferencias se constituyen diferencias reales por la razón común, luego entre sí se diferencian en la razón común. *b)* Además estos modos o diferencias no tienen significación completa y suficiente por sí mismas, sino como determinaciones intrínsecas del sujeto a que se añaden, y así no son sino el sujeto o ser mismo a que se añaden, pero más determinado y expresado. Así como al decir cantidad como ocho o como cuatro, estas determinaciones de ocho y de cuatro no son realmente ni se conciben sino como cantidad, del mismo modo al decir ser *por sí* o ser *en otro,* esas determinaciones *por sí* o *en otro* no son sino el ser más determinado. Por consiguiente la sustancia y el accidente difieren en el ser mismo, que es la razón en que convie-

---

(331) *D. M.*, 2, V, 8; d. 32, II, 17-19; d. 37, II, 15.
(332) *D. M.*, 32, II, 14, 17-19.
(333) *D. M.*, 32, II, 14, 17-19.
(334) *D. M.*, 2, V, 8, 17.

nen; o con otras palabras la sustancia y el accidente según toda su realidad convienen en la razón de ser, y difieren también en la misma razón común de ser.

3. *Indole del concepto objetivo del ser común a la sustancia y al accidente.*

También la índole del concepto objetivo de ser nos podrá suministrar indicios para resolver el problema de la analogía.

Ante todo, el concepto objetivo del ser común a la sustancia y al accidente, es uno y prescindido de los inferiores, porque donde hay una semejanza formal, el entendimiento puede abstraer un concepto común en que retenga esa semejanza sin retener los modos particulares como está realizada. Ese concepto está imperfectamente prescindido de los inferiores, porque retiene y abarca, confusa e indeterminadamente, todas las diferencias como fundidas en la razón común de ser. Porque un concepto objetivo contiene en su razón confusa y común todo aquello que se define formalmente por esa razón común. Así viviente contiene todo aquello que formalmente es vida, y animal contiene todo aquello que formalmente es sensibilidad. Mas las diferencias de sustancia y accidente son formalmente ser, luego el concepto objetivo del ser las contiene indeterminada y confusamente en cuanto fundidas en la razón común de ser.

En tercer lugar, esta precisión imperfecta se puede formular de otras muchas maneras. La primera es que el ser abarca o contiene indeterminadamente toda la realidad de los inferiores, como se acaba de explicar. La segunda manera es que el ser trasciende a los inferiores y a todas sus diferencias, o sea que toda diferencia se define por el ser y se constituye diferencia real por el ser, como también se acaba de probar (335).

4. *El concepto objetivo del ser es análogo con*

---

(335) *D. M.*, 2, II, 8, 13, 14; III, 9, 16; V, 16; VI, 7-10.

analogía de atribución intrínseca con relación a la sustancia y al accidente.

Puestos estos antecedentes, se deduce claramente que el término *ser* no es *equívoco* con relación a la sustancia y al accidente, puesto que así la sustancia como el accidente son verdaderamente seres (336). Tampoco es análogo con ninguna analogía *extrínseca,* por la misma razón (337). Ni es análogo con analogía de *proporcionalidad;* porque ésta es causada por aquello que basta y es necesario para que haya proporcionalidad y no por cosa distinta; mas aquello que basta y se requiere para que haya proporcionalidad es que el término común se verifique en uno formal e intrínsecamente y en los otros sólo por traslación metafórica a causa de cierta semejanza de proporciones con el primero; luego si fuera análogo por alguna analogía de proporcionalidad no convendría intrínseca y formalmente a todos los inferiores (338). Ni es análogo con sola analogía *física* o de mera desigualdad física propia del género. Porque el concepto genérico prescinde perfectamente de las diferencias y hace composición con ellas; y si bien se diversifica esencialmente en los inferiores, porque se identifica físicamente con las diferencias que varían esencialmente, pero esta diversidad no es metafísica, porque las diferencias no se definen por la misma razón común, sino por una razón diversa, ni tienen entre sí orden de prioridad y de posterioridad, ya que se verifican en los inferiores sin dependencia ni referencia del uno al otro; el caballo es animal, no por referencia al hombre, sino porque en sí es sensitivo; y el hombre asimismo es animal, no por referencia al caballo, sino porque en sí mismo verifica la razón de sensitivo. Ni es *unívoco trascendente,* porque éste varía en los inferiores por sí mismo, o sea por di-

---

(336) *D. M.*, 32, II, 1.
(337) *Ib.*, n. 14.
(338) *Ib.*, nn. 12, 13.

ferencias que se definen por la razón común; pero éstas no tienen entre sí orden de prioridad y de posterioridad, y el concepto del ser con respecto a las diferencias las trasciende formalmente y además tienen entre sí orden de prioridad y de posterioridad.

Síguese pues que el concepto del ser con respecto a la sustancia y al accidente es análogo con analogía de atribución intrínseca, o sea por semejanza imperfecta formal, fundada en el orden de prioridad y de posterioridad.

Efectivamente; será análogo en esta forma si el concepto del ser es uno y se verifica formal e intrínsecamente en los inferiores y si se diversifica esencialmente en ellos con orden de prioridad y de posterioridad; mas todas estas condiciones las realiza el concepto del ser con relación a la sustancia y al accidente; luego es análogo con analogía de atribución intrínseca con relación a la sustancia y al accidente.

La *mayor* nadie la pone en duda; podrá discutirse si se verifica esa noción o no, pero no se puede discutir, ni nadie discute, que si se verifican todas esas condiciones en algún concepto, ese será análogo.

La *menor* también es manifiesta, dados los presupuestos ontológicos y lógico-psicológicos que hemos puesto al principio. Ya dijimos que el concepto del ser es uno, prescindido de los inferiores con precisión imperfecta y con trascendencia sobre las diferencias, y de aquí se deduce de varias maneras que por sí mismo se diversifica en los inferiores del modo dicho: *a)* Porque el ser abarca, confusa e indeterminadamente, toda la realidad de sus inferiores y de sus diferencias; mas éstas son diversísimas esencialmente y con orden de prioridad y de posterioridad; luego el ser abarca en los inferiores cosas diversísimas; y con orden de prioridad y de posterioridad. *b)* Asimismo, mirando a la trascendencia, argüiremos así: las diferencias son constituídas en toda su realidad de diferencias por el

ser común; mas una razón común que constituye las diversidades de los inferiores no puede verificarse en ellos uniformemente sino con la diversidad misma que ellos tengan, la cual es esencialísima y con orden de prioridad y de posterioridad, luego con toda esta diversidad se verifica el ser en sus inferiores, sustancia y accidente (339).

De aquí se entienden los *corolarios* siguientes: *a)* Cuando el ser varía en los inferiores, no varía por cosa ajena, sino por la misma razón común; al añadirle la diferencia contractiva no hago sino expresar más la realidad particular que ya allí se encontraba confusamente bajo la razón de ser; pero antes de añadir la razón contractiva, ya la razón confusa de ser por sí misma estaba de diversa manera en ellos. *b)* El ser común por sí mismo está en un inferior con exigencia esencial de estar en él de una manera principal, y en los otros está con exigencia esencial de estar en ellos con dependencia del primero. *c)* Lo cual no quiere decir que cuando el ser no contraído se predica de los inferiores, o cuando se considera absolutamente, aparezcan en el concepto estas diversidades y exigencias determinadamente y según sus razones particulares, sino que sólo están allí confusamente bajo la razón de ser (340).

Artículo 2.—Analogía metafísica de atribución intrínseca en otros predicados distintos del ser y comunes a Dios y a las criaturas.

Además del predicado del ser hay otros muchos predicados que convienen comúnmente a Dios y a las criaturas, como son sustancia, vida, inteligencia, voluntad, potencia activa y otros infinitos que se pueden

---

(339) *D. M.*, 32, II, 15.
(340) *D. M.*, 28, III, 16.

distinguir dentro de éstos, como sabio, previsor, misericordioso, santo, etc. Y queremos investigar cómo convienen estos predicados a Dios, si equívocamente o unívocamente o análogamente con las criaturas. Consideraciones parecidas a las hechas anteriormente nos llevarán a la conclusión verdadera.

1. *Presupuestos ontológicos.*

Primeramente Dios y la criatura son formalmente semejantes en los predicados positivos que no incluyen imperfección, como quedó demostrado contra los agnósticos; y así a Dios convienen, formal y propiísimamente, los predicados de que hemos hecho mención, como vida, inteligencia, etc.

En segundo lugar estos predicados, v. c. la sabiduría, se diferencian esencialísimamente en Dios y en la criatura; porque en Dios la sabiduría es ser por esencia, infinita en toda la línea del ser, y origen de toda sabiduría creada, así en cuanto a la esencia y posibilidad como en cuanto a la actualidad, cuando existe en la realidad; y en cambio la sabiduría creada es por participación de la sabiduría increada y por dependencia de ella como de causa eficiente, ejemplar y final, y por tanto por mera referencia a ella, y con finitud.

En tercer lugar, estas diferencias entre la sabiduría creada e increada son también formalmente sabiduría, o sea que la sabiduría creada e increada se diferencian en la misma razón de sabiduría. Porque las razones de creado e increado no tienen significación por sí si no recaen sobre alguna perfección como modos o grados de ella. Son como los grados con que determinamos las diversas magnitudes, cuando decimos que una magnitud es grande como ocho o como cuatro. Estas determinaciones ni son ni se conciben como algo distinto de la magnitud, antes son la misma magnitud más determinada y expresada. Pues del mismo modo las razones de creado e increado, de finito e infi-

nito, por esencia y por participación cuando se añaden a una perfección, v. c., a la sabiduría, no son ni se conciben como cosa diversa de la sabiduría, sino que son la sabiduría más determinada en su grado y en su modo de ser.

Claro es que en la ilustración aducida hay una gran diferencia con la cosa que se trata de ilustrar. El parecido está en que las diversas determinaciones de las magnitudes no son ni se conciben como algo diverso de la razón común, sino que son esta misma más determinada. La desemejanza está en que las determinaciones de la magnitud no indican diversidades esenciales, sino accidentales, diferencias de más y menos en la misma especie, y las determinaciones *por esencia y por participación, infinita y finita,* aplicadas a la sabiduría indican diversidades esencialísimas, las cuales a pesar de tanta diversidad, no dejan de ser formalmente sabiduría.

Por fin las diferencias esencialísimas que hay entre la sabiduría creada e increada están fundadas en el orden de prioridad y de posterioridad, en que la sabiduría de Dios es fuente de la creada y la creada es derivación de aquélla en el orden de la esencia y posibilidad como en el orden de la actualidad cuando la tenga. Tal es el contenido de las disputas 30 y 31 de la metafísica.

2. *Presupuestos lógico-psicológicos.*

Y viniendo ya a los presupuestos lógico-psicológicos, éstos son los siguientes:

Primeramente el concepto formal y objetivo de estos predicados positivos, que no incluyen imperfección, es uno estrictamente y prescindido de las diferencias o modos particulares con que se verifica en los inferiores; es decir, que no se presenta a la mente ninguna variedad de contenido, sino solamente la nota simplicísima de sabiduría. Porque donde quiera que hay una semejanza formal, puede nuestro entendi-

miento retenerla sin atender a las maneras particulares como está verificada en la realidad; mas Dios y la criatura convienen formalmente en la razón de sabiduría, luego puede nuestro entendimiento retener por abstracción una razón de sabiduría común a ambos y prescindida de las diferencias determinadas. Y esto es lo que queremos decir cuando decimos que el concepto del ser es estrictamente uno y prescindido de las maneras particulares y determinadas como se verifica en la realidad.

En segundo lugar el concepto objetivo común de sabiduría es *imperfectamente* uno, porque prescinde imperfectamente de las diferencias de *creada* e *increada,* ya que las contiene indeterminadamente bajo la razón de sabiduría. Porque una razón común contiene siempre aquello que se define por la razón común; mas las diferencias "per essentiam y per participationem", finita e infinita aplicados a la sabiduría se definen y explican por la misma sabiduría; luego estas diferencias se encierran confusa e indeterminadamente en la razón común de sabiduría. Y esta imperfecta precisión se puede formular de otras maneras; una es decir que el concepto objetivo de sabiduría abarca toda la realidad de la sabiduría en cada inferior, ya se considere predicada de los inferiores, ya se considere en absoluto; otra es decir que la sabiduría trasciende a sus diferencias de creada e increada. La tercera fórmula sería decir que la razón común de sabiduría está dando toda su diversidad a las diferencias. Porque las diferencias en cuanto diferencias se definen intrínseca y formalmente por la sabiduría; luego la sabiduría común es el constitutivo de las diferencias.

3. *Deducción.*

De los principios expuestos fácilmente se deduce que la sabiduría y todos los predicados que no incluyen imperfección son análogos con analogía de atri-

bución intrínseca con relación a Dios y a la criatura.

Ya se entiende que estos predicados no son equívocos ni análogos con ninguna analogía *extrínseca*, porque convienen a Dios y la criatura de una manera formal e intrínseca. Tampoco son análogos con analogía de *proporcionalidad intrínseca,* porque, como ya quedó demostrado, ésta lleva consigo muchas contradicciones e inconsecuencias. Resta pues por exclusión, que sean análogos con analogía de *atribución intrínseca*. Mas no hay sólo la exclusión, sino que se demuestra directamente, como antes hemos demostrado los demás casos de analogía metafísica.

Porque entonces hay analogía de atribución intrínseca cuando el nombre es uno y significa un concepto objetivo o razón objetiva que se verifica en los inferiores intrínseca y formalmente con diversidad esencial de prioridad y posterioridad; mas los predicados comunes a Dios y a las criaturas llenan todas estas condiciones, luego tales predicados son análogos con analogía de atribución intrínseca.

La *mayor* es clara, como se ha patentizado ya antes. La *menor* no es menos manifiesta. Porque la sabiduría es un término uno que significa una razón objetiva que se verifica intrínseca y formalmente en los inferiores. Además, ese concepto común se diversifica en los inferiores por sí mismo esencialmente y con orden de prioridad y de posterioridad; porque el concepto de sabiduría abarca en los inferiores todo lo que en ellos es sabiduría; más la realidad que es sabiduría formal en Dios y en las criaturas es diversísima con orden de prioridad y de posterioridad; luego toda esta diversidad abarca la razón común de sabiduría, y con esta diversidad se verifica en los inferiores. Además, el concepto común de sabiduría es el que constituye las diferencias de sabiduría creada e increada, ya que ambas diferencias se definen por la razón común de sabiduría y no son sino sabiduría; luego es imposible

que la razón confusa de sabiduría no se diversifique esencialmente en los inferiores con la misma diversidad que tienen ellos en sí mismos, que es esencialísima y con orden de prioridad y de posterioridad.

Si procuramos penetrar la fuerza de esta razón tantas veces repetida, veremos que es concluyente. La sabiduría creada e increada, aun en sus más distantes diferencias, convienen en la razón de sabiduría; luego el concepto destinado a significar todo aquello que formalmente es sabiduría es imposible que no abarque en su razón confusa de sabiduría las diferencias de sabiduría creada e increada, no determinadamente y particularmente, sino fundidas en la razón común de sabiduría. Por consiguiente, aplicado el término y concepto de sabiduría a cada individuo o miembro particular, abarcará y realizará en él todo lo que en él es sabiduría; mas lo que en cada uno es sabiduría es cosa diversísima; luego realiza cosas diversísimas en cada uno de los inferiores; el concepto común verificado en la sabiduría increada está en él como en fuente y por esencia; y verificado en la sabiduría creada está en ella por participación y con limitación.

No se quiere decir que estas diferencias aparezcan a la mente o se conozcan cuando se aplica el nombre de sabiduría a los particulares sin ninguna contracción, porque entonces ya no sería el concepto de sabiduría en común, sino el concepto de una sabiduría especial, la cual ya no es análoga, sino propia de uno de los inferiores; lo que se quiere decir es que la razón confusa se verifica diversísimamente en los inferiores, sin que esta diversidad deshaga la unidad del concepto, ya que toda esta diversidad está confusamente representada en el concepto bajo una nota simplicísima, que es la de sabiduría sin más determinación.

Y de nuevo aquí obtenemos el mismo fruto que en los casos anteriores. Con esta teoría se venció el agnosticismo, porque los predicados que predicamos de Dios

representan algo que formal e intrínsecamente conviene a Dios, ya que el concepto representa algo de lo que tiene semejanza formal entre Dios y las criaturas. Se venció el univocismo, porque al aplicar a Dios estos predicados, se verifican en él de una manera diversísima que en las criaturas en la misma razón común; y cuando los contraemos para que signifiquen algo exclusivo de Dios, no añadimos cosa ajena a la razón común, sino que aun entonces expresamos la misma razón común; pero más determinada y expresada. Por consiguiente, no rebajamos a Dios al nivel de las criaturas, ya que la razón común no se verifica en ellos uniformemente, sino con plena diversidad, la cual diversidad sin embargo cabe en el concepto común prescindido imperfectamente de las diferencias (341).

Artículo 3. — Analogía metafísica de atribución intrínseca en otros casos.

La analogía metafísica la encuentra Suárez también en otros muchos casos en que los seres tienen semejanza formal en una razón común y se diferencian en la misma razón común con orden de prioridad y de posterioridad. Séanos permitido enumerar algunos de estos casos.

1. El *ser* es análogo con relación al ser absoluto y al respectivo, al completo e incompleto, al perfecto e imperfecto. Y la razón siempre es la misma: el con-

(341) Y ésta es la doctrina constante del P. Suárez, como puede verse en los pasajes siguientes: *a) D. M.*, 28, III, 12, 16. *b)* Al tratar de cada una de las perfecciones positivas divinas, *D. M.*, 30, XIV, 2. *c)* Al tratar de la simplicidad divina dice que ninguna perfección conviene a Dios y a la criatura unívocamente sino análogamente, *D. M.*, 30, IV, 31, 32. *d)* Cuando prueba que podemos tener de la esencia divina algún conocimiento positivo, aunque no quidditativo, *D. M.*, 30, XII, 6. *e)* Cuando explica qué es contener Dios formalmente las perfecciones de las criaturas, *D. M.*, 30, I, 12. *f)* Al refutar a Maimónides y el agnosticismo dogmático, *De Deo*, U. L. 1, c. 9, n. 11. *g)* Cuando defiende que la razón de principio y de causa conviene a Dios y a la criatura, *D. M.*, 12, I, 19-24; III, 22; d. 27, I, 9-11; d. 48, VI, 8.

cepto objetivo del ser es común a estos miembros y pide estar primero en lo perfecto, completo y absoluto y secundariamente en lo imperfecto, incompleto y relativo.

2. El *ser* es análogo con relación a la sustancia completa e incompleta, por la misma causa.

3. La razón de *sustancia creada,* en cuanto que prescinde de la completa e incompleta, es análoga entre esos dos miembros, por la misma razón (342).

4. Y la *acción,* ¿es un término análogo? La acción se puede tomar en extensiones muy diversas. Si la consideramos en cuanto es un término común a la acción sustancial y accidental, se ha de decir que es un término análogo con analogía intrínseca o metafísica de atribución. Porque, en primer lugar, es un concepto único, prescindido imperfectamente de los inferiores, y se verifica en ellos formal e intrínsecamente. En segundo lugar, se verifica en los inferiores con diversidad esencial en la misma razón de acción: en una se verifica mirando como término a una sustancia, y en la otra se verifica mirando como término a un accidente. En tercer lugar, esa diferencia es por orden de prioridad y de posterioridad: la acción que mira a una sustancia no se dice por relación y dependencia a la acción accidental, y en cambio la accidental se dice por orden y referencia a la sustancial; porque siendo la acción vía al término, habrá de una acción a otra la misma habitud que hay del término de la una al término de la otra; mas los términos de ambas son tales que el uno es ser por referencia al otro y por dependencia de él, luego también las acciones serán tales que la una será principal e independiente y la otra por relación o referencia a la sustancial (343).

Se podría objetar que si la acción es un término

(342) *D. M.*, 32, II, 26, 33-35; d. 33, I, 26.
(343) *D. M.*, 48, VI, 3, 5, 6.

análogo, no podría constituir un género supremo de acción, o un predicamento especial, lo cual parece inaceptable, ya que lo más común entre los filósofos es admitir un género supremo o predicamento de la acción. A esto se responde que la acción en toda su amplitud no es un predicamento sino un término análogo. El predicamento de la acción no contiene toda clase de acciones, sino solamente una clase de ellas, que es la acción accidental. La acción sustancial no pertenece al predicamento de la acción, sino reductivamente al predicamento de la sustancia como los demás modos sustanciales, cuales son la supositalidad y la unión sustancial (344).

Si consideramos la acción sustancial con relación a sus clases, que son la generación y la creación, no aparece razón ninguna de analogía metafísica (345). Porque todo el ser de la acción es vía al término. Ahora bien los términos de la acción creativa y generativa son seres unívocos entre sí, luego también serán unívocas las acciones que a esos términos se dirigen. Es cierto que la generación supone la creación de un extremo del compuesto o de los dos: la generación siempre supone la creación de la materia y a veces la creación de la materia y de la forma sustancial, como cuando se trata de la generación del hombre; pero esa presuposición sólo es necesaria para que pueda haber algún ser de "cuius potentia aliud fiat"; pero no porque una acción no verifique por sí la razón de acción con independencia y sin habitud esencial de la una a la otra (346). Aun en el supuesto absurdo de que no hubiera acción creativa, la acción sustancial eductiva sería verdadera acción.

Asimismo si consideramos la acción accidental con relación a todas sus diferencias, como son la acción

---

(344) *Ib.*, nn. 4, 5.
(345) *Ib.*, n. 8.
(346) *D. M.*, 48, VI, 6, 8.

inmanente y transeúnte, tampoco es análoga metafísicamente, sino un término unívoco, y constituye el predicamento o género supremo de acción (347).

5. El *movimiento* en cuanto es común a la acción eductiva y a la pasión, es también un término análogo con analogía metafísica de atribución intrínseca. Porque, en efecto, el movimiento se identifica con la acción eductiva y con la pasión (348); y así como la *acción* eductiva y la pasión pueden ser sustanciales y accidentales, así también el movimiento puede ser accidental y sustancial; y así como la acción o la *pasión,* tomadas en toda su amplitud y en cuanto abarcan a la sustancial y accidental, son términos análogos, de la misma manera el movimiento (349).

6. *¿Es análoga la razón objetiva o el concepto objetivo de principio?* Para leer con más facilidad la respuesta, será conveniente tener presente el cuadro que sigue:

Principio es aquello de donde algo procede o se origina.
Puede ser:
    Lógico.
    Real.
Elementos en la definición del principio real:
    La entidad de lo principiado.
    La entidad del principio.
    La relación entre principio y principiado.
El fundamento de esta relación:
    "Per accidens" o accidental y extrínseco.
    "Per se" o intrínseco y necesario.
El fundamento "per se" puede ser:
    Sin influjo positivo.
    Con influjo positivo.
El influjo positivo puede ser:
    Sin causalidad.
    Con causalidad.

Explicando un poco más lo contenido en este cuadro, diremos que principio, en general, es aquello de donde se origina algo de cualquier manera que sea,

---

(347) *Ib.*, n. 5.
(348) *D. M.*, 49, II, 12.
(349) *Ib.*, n. 18.

ya sea un ser, ya un hacerse, ya un conocer; mas como el conocer se puede considerar "in facto esse" o "in fieri", por eso solamente quedan dos cosas que proceden de otra, que es algún hacerse o algún ser.

El principio puede ser lógico o complejo y real; principio complejo es la premisa o premisas de donde procede una conclusión; pero como este principio se reduce al real, por eso solamente consideramos el real.

Principio real o incomplejo es aquella realidad de donde procede el ser o el hacerse algo.

En esta noción hemos de considerar la entidad de la cosa principiada, la entidad de lo que se llama principio, la relación de principio a principiado, y el fundamento de esa relación, que es el nexo especial de uno y otro.

La entidad de la cosa principiada puede ser creada o increada, real o de razón. La entidad del principio puede asimismo ser creada o increada, real o de razón. La relación del principio a lo principiado puede ser también creada o increada, real o de razón, y siempre consiste en alguna manera de prioridad real o de razón del principio con respecto al principiado. Finalmente el fundamento de esta relación puede ser algún nexo "per accidens", o sea accidental o extrínseco, o "per se"; es decir, entitativo o intrínseco.

En el nexo "per accidens" o accidental y extrínseco, el principio no contribuye al ser del principiado, y consiste solamente en cierto orden de prioridad en el tiempo, en el espacio, en hacer algún negocio, en la dignidad.

En el nexo "per se", o entitativo, el principio contribuye de alguna manera al ser del principiado (350-352).

Y este nexo puede ser sin influjo positivo o con

---

(350) *D. M.*, 12, I, 13, 19.
(351) *Ib.*, 12.
(352) *Ib.*, 4.

influjo positivo. Sin influjo positivo es principio la privación de la forma que se ha de producir en la generación sustancial. El nexo con influjo positivo contribuye de una manera positiva al ser del principiado. Este nexo con influjo positivo puede ser sin influjo causal o con influjo causal; sin influjo causal es principio v. c. el Padre Eterno respecto del Verbo, y el Padre y el Hijo respecto del Espíritu Santo. Con influjo causal es principio toda causa respecto de sus efectos, cualesquiera que éstos sean (353).

Puestas estas nociones se pregunta si la razón o concepto objetivo de principio es unívoco o análogo.

En primer lugar, este término *no es equívoco,* porque no sólo es común a los inferiores enumerados el nombre de principio, sino también de alguna manera la cosa significada (354).

En segundo lugar, tampoco es un nombre *unívoco*. Si consideramos aquello que se denomina principio, ello puede ser creado e increado, real o de razón. Si consideramos la relación de principio a principiado, ésta puede ser asimismo creada o increada, real o de razón. Y si consideramos el fundamento de esa relación, que es la conexión, veremos la misma variedad: unas veces es cosa increada, como son las procesiones divinas; otras veces es cosa creada; unas veces es verdadera causalidad; otras no es verdadera causalidad; unas veces la conexión es accidental, otras es necesaria; unas veces es ente de razón y otras es cosa real (355). Y ya se ve que cosas tan diversas en la misma razón de principio no pueden ser unívocas. Es, pues, un término análogo.

Mas ¿qué clase de analogía conviene a este término común de principio? Responde Suárez que no le

---

(353) *Ib.*, nn. 8-10.
(354) *Ib.*, 13.
(355) *Ib.*, n. 13.

conviene una sola manera de analogía, sino múltiple, según los inferiores a que se refiera (356).

Principio con relación al *principio con conexión accidental y con conexión entitativa* es análogo con analogía de proporcionalidad extrínseca, ya que uno participa intrínsecamente la razón de contribuir al ser de lo principiado y el otro no (357). *Principio* con relación al principio de conexión entitativa que tiene influjo positivo y que no tiene influjo positivo, es también análogo con analogía de proporcionalidad extrínseca, ya que el uno participa intrínsecamente la razón de influir en el principiado y el otro no. *Principio de conexión entitativa y de influjo positivo y causal* se puede predicar de Dios respecto de sus efectos "ad extra", y de las criaturas respecto de los suyos; es pues un predicado positivo que conviene a Dios y a la criatura formal e intrínsecamente, pero con dependencia de la criatura respecto del Creador, y así es un concepto análogo con analogía de atribución intrínseca (358). *Principio de conexión entitativa e influjo positivo* se puede predicar de Dios en cuanto tiene influjo causal respecto de las criaturas, y en cuanto no tiene influjo causal, respecto de las procesiones "ad intra". Y para determinar con claridad si es análogo, conviene distinguir los elementos que intervienen en la razón de principio. Si consideramos la *relación* de principio a principiado, solamente hay analogía de proporcionalidad extrínseca, ya que la relación "ad intra" es real y la relación "ad extra" es de razón. Si miramos el *fundamento* de esas relaciones, que son las procesiones internas increadas y las procesiones externas creadas. éstas tienen entre sí analogía metafísica de atribución intrínseca, porque son seres positivos que convienen en un concepto común de *procesión,* el cual se diver-

---

(356) *Ib.*, 13.
(357) *Ib.*, 14, 15.
(358) *Ib.*, 15.

sifica en los inferiores por sí mismo con orden de prioridad y de posterioridad. Si miramos la *cosa* que se denomina principio con respecto a las procesiones internas y externas, que es el ser divino, entitativamente no hay analogía ni univocidad, sino identidad real absoluta; mas si se toma formalmente según los diversos conceptos de "principio ad extra", que propiamente puede estar en acto primero, y de "principio ad intra", que jamás puede estar en acto primero, sino que esencialmente está siempre en acto segundo, tampoco hay analogía, porque dentro de Dios jamás hay dependencia de una razón con respecto a otra, sino más bien perfecta univocidad, no genérica, sino trascendental, que se llama "aliqua analogía". Finalmente si *principio* se refiere a solo Dios, en cuanto que el *Padre* es principio del Hijo, y el *Padre* y el *Hijo* son principio del Espíritu Santo, entonces también es unívoco, porque dentro de Dios es imposible que haya dependencia causal, lo cual sería necesario para la analogía intrínseca (359).

7. Una investigación semejante podríamos hacer acerca del concepto de *causa*. La causa es un principio de conexión entitativa que influye o comunica el ser a otra cosa realmente distinta, con dependencia real del segundo con respecto al primero. Y puede ser eficiente, final y ejemplar, o material y formal (360). Y se pregunta: Este término así definido ¿es unívoco o análogo?

A lo cual se responde primeramente que el término de causa no es equívoco, ya que en alguna manera es común a las diversas clases de causa no sólo el nombre sino también la cosa significada. Además este concepto común no es unívoco sino análogo con analogía de atribución intrínseca con relación a la causa de solos accidentes y a la causa de sustancias, porque

(359) *Ib.*, 19, 24.
(360) *D. M.*, 12, II, 2 et III.

aquélla es accidente y ésta es sustancia; y como la sustancia y el accidente son según toda su realidad análogos, también serán análogos en la razón de causa (361). En tercer lugar el nombre común de causa conviene formal e intrínsecamente a Dios y a las criaturas; y como los nombres comunes a Dios y a las criaturas necesariamente son análogos con analogía metafísica de atribución intrínseca, también éste lo será (362). Y no sólo es análogo metafísicamente el nombre común de causa con relación a Dios y las criaturas, sino también el nombre más especificado de causa eficiente y de causa final (363) y ejemplar. Con relación a la causa material y formal el nombre común de causa no es análogo, porque ninguna de estas dos causas es últimamente por la otra, sino ambas por el compuesto (364). Con relación a las causas intrínsecas, que son material y formal, y a la causa extrínseca eficiente, el nombre de causa parece tener analogía de proporcionalidad extrínseca; porque aunque la material y la formal verdaderamente constituyen y componen el compuesto, sin embargo el comunicar el ser no lo hacen con la propiedad absoluta con que lo hace la causa eficiente (365). Con relación a la causa eficiente y final, si las comparamos según la perfección plena de estas causas, el término "causa" no tiene analogía, sino univocidad trascendental; porque en ese sentido ambas se verifican en solo Dios, y en Dios no puede haber analogía, sino univocidad, al tratarse de nombres comunes que se refieren a varios atributos suyos que convienen en una razón común superior (366).

---

(361) *D. M.*, 27, I, 9.
(362) *Ib.*
(363) *Ib.*
(364) *Ib.*, 10.
(365) *Ib.*, 10.
(366) *Ib.*, 11.

PARTE CUARTA

ASPECTO PSICOLOGICO DE LA ANALOGIA

En esta parte vamos a investigar cuándo y cómo formamos los conceptos análogos propiamente trascendentales y los impropiamente trascendentales que prescinden de toda imperfección; cuándo y cómo los comenzamos a usar como análogos; cuándo y cómo los conocemos reflejamente como análogos, y cómo se comparan con los conceptos analógicos y propios.

CAPITULO 1.—CUANDO Y COMO FORMAMOS LOS CONCEPTOS ANALOGOS

Entre los conceptos análogos con analogía metafísica se encuentran principalmente los estrictamente trascendentales y aquellos otros que, sin ser estrictamente trascendentales prescinden de toda imperfección, como vida, sustancia, inteligencia, voluntad. De todos éstos trataremos ahora.

Y ante todo se pregunta: Cuándo los formamos, si antes de todo raciocinio por mera abstracción, o si solamente después del raciocinio por el cual sabemos que existe Dios y que tiene ser y sabiduría que no puede ser como nuestro ser y como nuestra sabiduría, sino incomparablemente más excelentes.

No es extraño que en materia tan oscura haya opiniones diversas. El P. Penido, O. P.: (*Le Rôle de l'Analogie*, pp. 93, 94, 140, 141), dice que los conceptos trascendentales estrictamente tales y menos estrictamente tales los obtenemos después que nos consta por el raciocinio que existen en Dios un ser y una sa-

biduría que no son como nuestro ser y como nuestra sabiduría sino infinitamente superiores y "simpliciter diversas". El P. Philippe, O. P. *(Bulletin Thom.*, 1930-1933, p. 507) siente lo mismo. Según él el procedimiento para formar estos conceptos trascendentales y análogos es el siguiente: Al principio solamente tenemos el concepto predicamental v. c. de sabiduría humana. Por el raciocinio concluyo que Dios tiene sabiduría como la humana. Pero considerando las diferencias con más atención, digo: Dios no tiene sabiduría como la humana, sino otra sabiduría "simpliciter diversa". Y conociendo ya la sabiduría humana y otra sabiduría "simpliciter diversa", retengo un concepto de sabiduría que prescinda de las imperfecciones de la sabiduría humana y de las perfecciones de la sabiduría divina, el cual tendrá unidad proporcional.

Este procedimiento parece difícil. El primer paso, por el que se atribuye a Dios una sabiduría como la humana, parece imposible. Por las pruebas de la existencia de Dios y de su trascendencia infinita, ya sé que Dios está sobre todo lo creado y contingente, y así no le puedo atribuir ninguna perfección como las creadas, sino diversa. Ni es más fácil el segundo paso, por el que corrijo el concepto y digo que tiene una sabiduría que no es como la humana; porque si al principio no tengo más concepto que el de sabiduría humana, al decir que es una sabiduría no como la humana, el concepto queda vacío de sentido. Finalmente también parece imposible el tercer paso, por el que se dice que la sabiduría divina es sabiduría sin imperfección alguna; para que podamos restringir el concepto por determinaciones particulares, es necesario ya poseer ese concepto con precisión de esas particulares determinaciones; si el concepto incluye una particular determinación, es imposible que esté con esa particular determinación y sin ella.

Por estas razones es más fundado decir que estos

conceptos los formamos ya al principio de nuestra actividad intelectual, es decir independientemente del raciocinio por el que sepamos que existe un ser que posea las perfecciones indicadas con absoluta carencia de toda imperfección. Es cierto que entonces todavía no sabré que existe una sabiduría sin imperfecciones, pero el concepto que poseo es capaz de albergar a la sabiduría infinita si existe. Dos argumentos nos convencerán de ello.

El primero lo tomamos de la experiencia. Si antes de que alguien sepa por raciocinio si existe Dios y sus perfecciones infinitas, y aun antes de que tenga noticia ni siquiera hipotética de Dios, le decimos que realmente existe un ser no hecho ni creado, y que es sabio y justo sin las imperfecciones que experimentamos, evidentemente sabe de qué le hablan, y entiende que si realmente existe ese ser con las dotes mencionadas, cabe en los conceptos de ser, saber, querer, santidad que él ya tenía. No sucede lo mismo si afirmamos ante cualquiera que se dan cuerpos naturalmente inextensos, o extensiones absolutamente indivisibles, o movimientos sin que haya un móvil que sea sujeto de ese movimiento: tales proposiciones las rechaza como imposibles y absurdas y como opuestas a los conceptos mismos de las cosas. ¿Cuál es la razón de esta diferencia? No puede ser otra sino que los conceptos de ser, vida, saber, querer, tales como los hemos formado no incluyen necesariamente imperfección, y por tanto son capaces de recibir sin contradicción ciertas determinaciones que remuevan toda imperfección; y, por el contrario, los conceptos de cuerpo, extensión y movimiento incluyen esencialmente una imperfección de la cual es imposible despojarlos sin destruir el concepto mismo de cuerpo, de extensión, de movimiento.

El segundo argumento para probar que no podemos obtener estos conceptos por raciocinio, sino que

los tenemos antes de él, es "a priori". Y consideremos ante todo el concepto del ser. Todo raciocinio necesita premisas, y las premisas ya contienen o presuponen el principio de contradicción, de lo contrario no serían firmes las premisas; mas el principio de contradicción ya contiene la noción universalísima de ser, luego el concepto universalísimo de ser ya se contiene en las premisas de todo raciocinio, y así no puede ser fruto de un raciocinio.

Y si consideramos los otros predicados que hemos mencionado, llegaremos a la misma conclusión. El único raciocinio por el cual se adquiriría la noción v. c. de *inteligencia* prescindida de toda imperfección sería aquel por el que se probase que existe Dios y que en Dios hay una sabiduría, una voluntad, una vida sin ninguna imperfección, y entonces, conocidas ya vidas e inteligencias con imperfecciones y sin imperfecciones, vería el entendimiento que la sabiduría es indiferente para existir de ambas maneras y prescindiría una noción de inteligencia que no contuviese ni imperfección ni omniperfección. Mas tal raciocinio es inepto para obtener un concepto semejante. Porque el raciocinio necesariamente tendría esta forma: Dios contiene toda perfección que no contenga imperfección; mas la inteligencia es una perfección que no incluye imperfección, luego Dios tiene inteligencia formal, y eso sin ninguna imperfección. Pero si advertimos la forma de este discurso, veremos que ya en la mayor se tiene la noticia de perfección en general que carece de imperfección, y en la menor se tiene noticia de una vida, inteligencia, querer, que no contiene imperfección; luego antes de llegar a la conclusión de este raciocinio, ya se tenían los conceptos de perfecciones que prescinden de imperfección.

2. Una vez determinado cuándo formamos esos conceptos, que es anteriormente a todo raciocinio, veamos ya cómo los formamos.

. Ya hemos visto que no los podemos formar por raciocinio. Tampoco se pueden formar estos conceptos según los sistemas del ontologismo, ni del innatismo, ni del tradicionalismo, ni del iluminismo, los cuales sólidamente se refutan en la psicología escolástica. Queda solamente la vía de precisión o abstracción. Mas la precisión podría hacerse por comparación comprobativa, o por comparación detectiva o espontáneamente en cualquier percepción de nuestra experiencia inmediata. ¿Por cuál de estos métodos se hace la precisión apta para formar los conceptos de que tratamos?

Primeramente, la abstracción del concepto no se hace por comparación *comprobativa*. Porque esta comparación considera simultáneamente dos objetos para ver o comprobar si realmente convienen en una razón o concepto determinado; mas tal comparación ya presupone obtenido el concepto en el que se comparan, luego tal comparación no es apta para formar los conceptos de que hablamos.

La comparación detectiva consiste en considerar simultáneamente varios objetos de propósito o casualmente, sin ánimo de comprobar si convienen en alguna razón determinada; mas como realmente convienen en una razón determinada, la consideración simultánea de ellos influye para que se abstraiga la razón común en que convienen, y sin esa consideración simultánea el entendimiento no hubiera tenido estímulo suficiente para tal abstracción. Esta comparación detectiva supone ya conocidos de antemano los dos términos que se han de considerar simultáneamente, a saber: el ser de Dios y el ser de la criatura, la vida, la inteligencia y la voluntad increada, y la vida, saber y voluntad creada, lo cual es absurdo, porque en este caso tendríamos noticia de un ser, vida, inteligencia que excluye toda imperfección antes de tener el concepto de ser, vida, inteligencia prescindida de toda imperfección. La perfección exclusiva de imperfección

no la podemos conocer sino añadiendo alguna negación al concepto que prescinde de imperfección.

Queda pues como único medio de adquirir los conceptos de que tratamos la precisión espontánea y concomitante que se hace en cualquiera percepción de la experiencia inmediata. En cualquier experiencia del ser, saber, querer, vitalidad, el entendimiento abstrae, no solamente un concepto predicamental de esas perfecciones, sino también un concepto que prescinde de las imperfecciones propias de la experiencia, y esos conceptos son análogos.

Mas si se nos pregunta qué es lo que determina a la mente a esa precisión de lo comunísimo en lo particular y menos universal, respondemos que esa es la índole del entendimiento humano, aprehender lo inteligible en lo sensible, y lo comunísimo en lo menos común, supuesta la suficiente influencia del objeto. Así como el ojo ve solamente el color, a pesar de que éste está mezclado con tantos otros sensibles, y eso porque el objeto que influye en la sensibilidad realmente es colorado y porque el ojo tiene esa especial virtud que no tienen los demás sentidos, del mismo modo el entendimiento posible ve lo comunísimo en lo menos común, porque realmente la razón absoluta comunísima de ser, vida, etc., se verifica en el objeto de la experiencia que ha influído suficientemente para ser entendido, y el entendimiento posible tiene esa virtud especialísima de ver lo comunísimo en lo menos común y en lo particular.

3. Y ahora se presenta la dificultad común en esta materia. Lo único que ha penetrado en mi entendimiento por la experiencia es lo experimental y lo imperfecto, y por consiguiente no puedo obtener una razón objetiva que se halla en lo infinitamente perfecto y en lo ultraexperimental; o por lo menos esa razón objetiva será un seudoconcepto, porque estará vacío de contenido, ya que en él no hay sino remoción de lo

experimental y de lo imperfecto, que fué lo único que penetró en mi entendimiento por el influjo del objeto.

Respondo que la experiencia presenta objetos en los cuales se verifican las razones absolutas más comunes, como la razón de ser, de vida, de inteligencia, de querer, etc.; luego un entendimiento capaz de aprehender lo inteligible y comunísimo en lo sensible y en lo particular podrá aprehender esas razones comunísimas. Estas razones comunísimas no excluyen positivamente lo experimental y lo imperfecto, sino que meramente prescinden de lo experimental y de lo imperfecto; y si prescinden de lo experimental y de lo imperfecto, no se oponen a verificarse en lo ultraexperimental y en lo infinitamente perfecto si existe, aunque no de una manera uniforme, sino de diversa manera que en los objetos de la experiencia. Por donde se ve que lo experimental e imperfecto no estorba a la abstracción de tales conceptos.

Con esto hemos respondido también a la instancia de que tal concepto será vacío de contenido; al aplicar estos conceptos a lo omniperfecto y a lo ultraexperimental, no negamos el contenido que entró por la experiencia, sino que meramente no lo represento todo ni lo afirmo todo, y al añadir algunas determinaciones que niegan las imperfecciones para hacer estos conceptos exclusivos de Dios, esas negaciones no niegan todo el contenido que obtuve por la experiencia, sino lo que hago es negar el modo cómo ese contenido se verifica en la experiencia; así que el concepto no queda vacío de contenido, sino vacío de la imperfección que se contenía en la experiencia.

Al mismo tiempo queda de alguna manera explicado el misterio de la abstracción perfectiva e imperfectiva de que hablamos al refutar el agnosticismo y la analogía de proporcionalidad intrínseca: la abstracción imperfectiva no necesita mucha explicación, porque se retiene por la precisión la imperfección que nos

presenta la experiencia; la abstracción perfectiva es posible, porque el objeto que nos da la experiencia contiene esas razones comunísimas según su razón absoluta, y el entendimiento posible es apto para ver esas razones comunísimas en lo sensible y en lo particular. El entendimiento ve perfección con límite; prescinde del límite, y con esto retiene una perfección simple, que es análoga.

CAPITULO 2. — CUANDO COMENZAMOS A USAR DE LOS CONCEPTOS ANALOGOS EN TODA LA AMPLITUD DE LA ANALOGIA

Aunque no conozcamos reflejamente que un concepto es análogo, podemos ya usar de él en toda la amplitud de la analogía. Y preguntamos ahora ¿cuándo comenzamos a usarlos en esta amplitud? Distingamos el concepto del ser y los otros de menor amplitud.

1. Del concepto del ser tomado en toda la amplitud de la analogía comenzamos a usar ya desde el comienzo de nuestra actividad intelectual y antes de todo raciocinio. Desde que formulamos cualquier proposición, formulamos o presuponemos de una manera formal, aunque implícita, el principio de contradicción; ahora bien, el principio de contradicción tiene por sujeto el ser universalísimo, y no el ser predicamental o experimental; porque el ser predicamental o experimental excluye la contradicción precisamente porque es ser; si el entendimiento no viera que el ser en cuanto ser excluye la contradicción, tampoco vería que el ser predicamental la excluye, porque no tendría luz con que verla. Claro es que desde el principio nuestro entendimiento no ve que haya algún ser omniperfecto e increado o ultraexperimental, pero el principio vale ya desde el comienzo para ellos; por eso si alguien le dijese que hay ser increado y perfecciones ultraexperimentales, vería que tales perfecciones y tal ser estarían dominados por su principio de contradicción.

2. De los otros predicados análogos no hacemos uso hasta que por la doctrina o por la demostración se nos ocurra pensar en Dios o en las perfecciones simples, y entonces se hace uso de ellos antes de llegar a la conclusión, como se vé en la forma que necesariamente habría de revestir la argumentación, que sería ésta: Dios contiene formalmente todas las perfecciones que no incluyen esencialmente imperfección; mas la inteligencia, vida, querer, no incluyen imperfección; luego Dios contiene estas perfecciones formalmente. Por donde se vé que ya en las premisas y antes de llegar a la conclusión tenemos conceptos de perfección en general que no incluye imperfección, y de perfecciones particulares que prescinden de toda imperfección. Si nuestros conceptos de vida, inteligencia, voluntad, incluyeran esencialmente imperfección, no los podríamos atribuir a Dios en virtud de ningún raciocinio; así como por ninguna demostración podemos atribuir a Dios las razones de cuerpo o de extensión, porque incluyen una imperfección de la cual es imposible depurarlos sin destruirlos, del mismo modo las razones de vida y de inteligencia no las hubiéramos atribuído a Dios en virtud de ningún raciocinio, si ya antecedentemente al raciocinio hubieran contenido esencialmente alguna imperfección; luego es señal de que antes del raciocinio no contenían imperfección.

3. De todo lo cual se deduce que el uso de *estos conceptos análogos en toda la amplitud de que son capaces es absolutamente necesario para poder probar la existencia de Dios y cada una de sus perfecciones, como hemos visto.* El concepto del ser se presupone en toda afirmación o premisa, y los conceptos de perfecciones simples han de entrar por fuerza en las premisas de la prueba de las perfecciones divinas.

CAPITULO 3.—COMO Y CUANDO CONOCEMOS REFLEJAMENTE LOS TERMINOS ANALOGOS COMO ANALOGOS

Una cosa es formar y usar conceptos que son análogos, y otra cosa es conocerlos reflejamente como análogos y utilizar el conocimiento de que son análogos. Los formamos y los usamos desde el principio de nuestra actividad intelectual, y antes de conocer si existen seres a los cuales puedan convenir análogamente. Pero el conocimiento reflejo de la analogía de nuestros conceptos ni lo tenemos desde el principio ni lo usamos desde el principio.

1. Si nos piden que declaremos el modo *cómo comenzamos* a conocerlos como análogos, la respuesta es bien fácil. Tenemos conceptos trascendentales y de perfecciones simples, los comparamos con los inferiores en que se verifican, que son Dios y las criaturas, vemos que se predican de ellos no uniformemente, sino diversísimamente con diversidad esencial y con orden de prioridad y de posterioridad, y conocemos así que se verifica en ellos la noción de analogía metafísica de atribución, y que por tanto son análogos.

2. Mas *¿cuándo los comenzamos a conocer y a usar reflejamente como análogos?* Dos maneras hay de conocer reflejamente la analogía de estos conceptos: categórica o afirmativa e hipotética o condicional.

a) El conocimiento *categórico* de la analogía no

lo podemos tener antes de demostrar la existencia de Dios; porque para conocer reflejamente la analogía de nuestros conceptos, se necesita conocer de antemano la existencia de Dios y de la criatura, ver que a ambos convienen los predicados formal e intrínsecamente, y eso de una manera diversísima y con orden de prioridad y de posterioridad; mas la existencia de Dios y tal diferencia ontológica entre él y las criaturas no la podemos conocer antes de demostrar la existencia de Dios, sino después como es patente; luego no podemos conocer expresamente y categóricamente la analogía de estos conceptos antes de demostrar la existencia de Dios, sino después; lo cual, con otras palabras, quiere decir que *el conocimiento reflejo y categórico de la analogía ni es posible ni por tanto necesario para probar la existencia de Dios.*

b) El conocimiento *hipotético* de la analogía lo podemos tener ya antes de demostrar la existencia de Dios. Porque para este conocimiento basta saber que, si existiera Dios, le convendrían formal e intrínsecamente los predicados del ser y de las perfecciones simples, no uniformemente con las criaturas, sino de manera esencialmente diversa y con orden de prioridad y de posterioridad; y la verdad de esta proposición la puedo conocer, como es patente, antes de demostrar la existencia de Dios, y aun la podría admitir uno que negase su existencia.

Mas este conocimiento hipotético de la analogía no conduciría positivamente a demostrar la existencia de Dios o sus perfecciones. Porque ¿cómo podría conducir a su demostración? Formulando la argumentación de uno de estos modos: si el ser o la vida fueran conceptos análogos, existiría Dios y tendría tales perfecciones; mas el ser y los otros predicados son análogos, luego existe Dios. Mas ¿cómo justificar que el ser y los demás predicados de perfecciones simples son de hecho análogos? Demostrando independientemente

de esta condicional que existe Dios, y que tiene las perfecciones simples, y tras esto se compararían esos predicados comunes con los inferiores, que son Dios y las criaturas, y se vería que son análogos. En esta forma de argüir se ve cómo la demostración de la existencia de Dios se ha hecho con plena independencia del conocimiento de la analogía del ser y demás predicados. Otra forma que podría darse al argumento para probar por la analogía hipotética la existencia de Dios y de sus atributos positivos, sería la siguiente: el ser, la vida, la inteligencia, serían conceptos análogos si existiera Dios; mas existe Dios, luego el ser y demás predicados son análogos. Después se probaría la menor, o sea la existencia de Dios, por los argumentos ordinarios de la causalidad y contingencia sin hacer para nada mención de la mayor, en que se habla de la analogía; luego como se ve, también se ha tenido que probar la existencia de Dios con plena independencia de la premisa en que entra explícitamente el conocimiento de la analogía. Se ve pues que el conocimiento de la analogía hipotética, aunque posible antes de demostrar la existencia de Dios, no contribuye en nada para demostrar la existencia de Dios y sus atributos. *La existencia de Dios y de sus atributos se demuestra con ayuda de conceptos y de principios análogos, pero no con ayuda del conocimiento reflejo de que tales conceptos y principios sean análogos.*

Si pues no conocemos categóricamente que nuestros conceptos son análogos antes de demostrar la existencia y atributos de Dios ni en la misma demostración, ¿cuándo adquirimos ese conocimiento reflejo y categórico? Solamente cuando, demostrada ya la existencia de Dios y de sus atributos, queremos responder a las dificultades de los agnósticos y panteístas y cuando queremos explicarnos a nosotros mismos de una manera refleja cuál es el conocimiento que tenemos de Dios. La dificultad agnóstica siempre es la misma:

Dios es infinitamente distante de la criatura, luego no puede tener ninguna semejanza con las criaturas ni con los conceptos que tomamos de las criaturas. Y los panteístas dicen: si hubiera seres diversos, no podrían diferir en algo que fuese ser, porque en el ser convienen; luego diferirían en algo que no es ser ni realidad; y si las diferencias no son ser ni realidad, éstas no se dan, y así no hay más ser que el único ser divino.

A los agnósticos respondemos que, aunque Dios es infinitamente distante de las criaturas, sin embargo conviene con ellas formal e intrínsecamente en la razón de ser y en las perfecciones que no incluyen imperfección, porque es causa eminentísima de todo ser fuera de él; mas no conviene unívocamente sino análogamente, con lo cual no rebajamos a Dios al nivel de las criaturas, ya que los conceptos comunes se verifican por sí mismos con suma diferencia en ambos. A los panteístas respondemos que las diferencias de los seres serían nada si la conveniencia de los diversos seres en el ser fuera unívoca y genérica o específica; mas si la conveniencia es análoga, entonces así como convienen en la razón de ser, así disconvienen en la misma razón: los seres son semejantes en todo lo que tienen de realidad, pero imperfectamente semejantes, sin que esta imperfección en la semejanza sea no ser, sino ser de otra manera o modo. Así como las diversas magnitudes no son magnitud y otra cosa distinta de la magnitud, sino magnitud verificada en diversas medidas, así los diversos seres no se constituyen en seres diversos por el ser y algo diverso del ser, sino por diversos grados del ser, con la diferencia de que los diversos grados de los seres se diversifican esencialísimamente, y las diversas medidas de magnitudes se diversifican accidentalmente.

3. Y ¿cuál es la conducta de Suárez en el uso de

los términos análogos y del conocimiento reflejo de la analogía?

Suárez jamás ha usado la analogía reflejamente considerada para probar la existencia de Dios o alguno de sus atributos, ni para probar la infinita trascendencia ontológica de Dios sobre todo lo creado y creable. Para demostrar todas estas cosas usa de los principios comunísimos de contradicción y de causalidad, que constan de términos análogos, mas no hace fuerza en el *conocimiento* reflejo de su analogía.

Pues entonces, ¿cuándo descubre reflejamente que el ser y los otros predicados comunes a Dios y a las criaturas son análogos? De una manera confusa lo descubre ya al probar la existencia de Dios y de sus atributos. Porque al probar la existencia de Dios, se concluye la existencia de un ser que está más allá de los seres de que es origen; y al probar los atributos, se concluye que Dios tiene formalmente la vida, la inteligencia y el querer formalmente, pero de una *manera* superior y sin las imperfecciones que estas cosas tienen en las criaturas; y esto es ya conocer confusa e implícitamente la analogía de estos conceptos. Mas de una manera refleja y explícita la trata solamente al refutar a los agnósticos y univocistas antropomorfitas, como ya vimos, y al querer establecer de una manera positiva cuál es el conocimiento que tenemos de Dios (367).

Se podría objetar que algunas veces usa de la analogía reflejamente conocida para probar la existencia de algunos atributos divinos, como por ejemplo, cuando prueba que Dios no tiene composición de género y diferencia; entonces aduce como argumento que en Dios no hay predicados unívocos, sino solamente *análogos* con las criaturas, y si hubiera composición de género y diferencia, habría en él algún término uní-

---

(367) *D. M.*, 28, III; *De Leo*, U. L. 1, c. 9, nn. 8-11.

voco, como sería la razón genérica (368). A lo cual respondemos que no aduce la analogía para probar un atributo distinto de la analogía, sino para demostrar que la no composición de género y diferencia es lo mismo que la analogía ya demostrada antes.

---

(368) *D. M.*, 30, IV, 31.

CAPITULO 4.—COMPARACION DE LOS CONCEPTOS ANALOGOS CON LOS CONCEPTOS ANALOGICOS Y CON LOS CONCEPTOS PROPIOS

Creo hacer una obra de suma utilidad si comparamos entre sí los conceptos dichos, con lo cual ganará nuestro lenguaje en precisión y en claridad.

1. *En el nombre análogo podemos distinguir su predicación y su formación.*

En cuanto a su *predicación,* el concepto análogo es siempre análogo con respecto a todos los inferiores, lo cual no impide que convenga unívocamente a algunos inferiores, que entre sí no dicen orden de prioridad y de posterioridad.

En cuanto a su *formación,* la primera nota común a todo concepto análogo es que no se forme por un conocimiento comprehensivo ni intuitivo, porque en estos casos no habría un concepto común a muchos, lo cual es esencial para la analogía intrínseca, sino que habría un concepto para cada cosa, y ese sería propio y exclusivo de ella.

Por esta causa *Dios* no puede tener concepto alguno análogo, así como tampoco los *bienaventurados* con respecto a aquellas cosas que conocen comprehensiva e intuitivamente.

Asimismo, si consideramos las fuerzas naturales de los espíritus *creados separados* de *toda materia,* no pueden tener conceptos análogos de sí mismos, ni de co-

sas iguales a ellos, ni de las inferiores a ellos, porque según la doctrina escolástica, de todo esto tienen conceptos comprehensivos e intuitivos: de los espíritus creados superiores a sí mismos no tienen conceptos comprehensivos, pero tienen conceptos intuitivos, lo cual basta para que tampoco de ellos tengan conceptos análogos. De Dios y de sus atributos tienen conceptos análogos, mirando su fuerza natural, y no la fuerza que les da el don sobrenatural de la visión beatífica; porque a Dios no lo pueden conocer intuitivamente, sino que lo han de conocer por conceptos abstraídos de las cosas creadas; y aunque el punto de partida para hacer sus primeras abstracciones es mucho más elevado que el nuestro, porque nosotros partimos de lo sensible y experimental, y ellos parten de las esencias espirituales conocidas comprehensiva e intuitivamente, sin embargo las perfecciones de Dios no las pueden concebir en sí mismas, sino por conceptos comunes a Dios y a las criaturas, o lo que es lo mismo, por conceptos análogos.

Los *hombres* en el estado de unión del alma y del cuerpo hemos de conocer por conceptos análogos, no sólo las perfecciones comunes a Dios y a las criaturas, sino también el ser común a la sustancia y al accidente, y otros muchos predicados de los cuales hemos hablado antes.

Y esta es una nota negativa común a todos los conceptos análogos, a saber: que no se forman por un conocimiento comprehensivo ni intuitivo. Si queremos hablar de la manera positiva como se han de formar, hemos de distinguir los análogos *simples* y los *complejos*. Los *simples*, como el ser, saber, vida, etc., se forman por mera precisión de la experiencia. Así al experimentar la vida, el saber el querer, etc., tenemos dos clases de abstracciones: una imperfectiva, por la que retenemos la perfección dada por la experiencia con alguna de las imperfecciones que tiene en la realidad, y

otra perfectiva, por la que retenemos la perfección dada en la experiencia, pero sin las imperfecciones dadas en ella. La precisión propia de los conceptos análogos es la perfectiva, no la imperfectiva.

El concepto análogo *complejo* o compuesto, como su mismo nombre indica, se ha de formar por síntesis de varios conceptos objetivos obtenidos en otros objetos distintos del que se trata de conocer, y por negaciones de imperfecciones experimentadas en las criaturas, y por eminencias. Un ejemplo declarará lo que decimos. Sea el concepto de espíritu. El concepto de espíritu es un concepto que resulta de la conveniente unión de estos otros conceptos: *ser, sustancial, viviente, inteligente y volitivo, que ni consta de materia, ni depende de materia, y es más excelente que ésta.* Este concepto es análogo, porque conviene intrínseca y formalmente a Dios y a la criatura, trasciende las diferencias de creado e increado, y se diversifica en los inferiores con diversidad esencial y con orden de prioridad y de posterioridad. Al decir que este concepto análogo compuesto resulta de la síntesis de otros conceptos y de negaciones y eminencias, no queremos decir que el concepto de espíritu conste de todos estos conceptos como sumados o yuxtapuestos, lo cual sería la teoría del mosaico o del asociacionismo, sino que de todos estos elementos nos ayudamos para formar un concepto simple de espíritu, en el cual no aparecen claramente todas estas notas, sino de una manera confusa, y tal que si lo quiero entender más claramente o explicarlo a otros, tengo que resolverlo en los conceptos dichos (369).

Así que el concepto análogo nunca puede formarse por un conocimiento comprehensivo o intuitivo, sino abstractivo; y esta abstracción será inmediata en los conceptos análogos simples que no resultan de la sín-

---

(369) *D. M.*, 30, XIII, 10.

tesis o negaciones o eminencias, y será mediata en los conceptos análogos compuestos, que resultan de síntesis de conceptos abstraídos de otros objetos.

2. *Veamos ya cómo se diferencia el concepto análogo del analógico en estas dos facetas de predicabilidad y de formación.*

Y ante todo, ¿qué es el concepto analógico? Es un concepto complejo que se origina por síntesis de varios conceptos objetivos obtenidos fuera del objeto que se ha de conocer, y por negaciones de imperfecciones experimentadas en otros objetos, por eminencias y comparaciones por exceso, y por connotaciones y relaciones a otras cosas, o por alguna manera de éstas. Como se ve representa a su objeto por especies ajenas, es decir no tomadas del objeto mismo, sino de objetos distintos del que se ha de conocer por estos conceptos. Tal es, por ejemplo, el concepto de espíritu en cuanto prescinde del creado y del increado, que ya hemos examinado.

En cuanto al modo de su *predicabilidad, puede ser análogo y unívoco.* Análogo, si trasciende a lo creado y a lo increado, como la noción de espíritu aplicable a Dios y a las criaturas, que ya hemos examinado. Unívoco, si conviene uniformemente a los inferiores. Tal es el término y concepto de ángel. El ángel se describe como *un ser sustancial viviente, inteligente y volitivo, que ni consta de materia ni depende de la materia ni se refiere a la materia como forma y es creado.* Esta noción es unívoca, porque conviene uniformemente a todos los ángeles, ya como noción genérica, si hay muchas especies de ángeles, ya como noción específica, si solamente hay una especie de ángeles; las diferencias entre los diversos ángeles no consisten en la misma noción de ángel, sino en algo sobreañadido conceptualmente como diferencias estrictas.

En cuanto al modo de su *formación* el concepto analógico conviene con el *análogo* en general en la *nota*

negativa de no poderse formar por comprehensión o intuición, ya que en este caso no representaría a su objeto por notas ajenas convenientemente reunidas, lo cual es esencial al concepto analógico. Si lo comparamos con el concepto análogo en cuanto a la manera positiva de formarse, conviene con el análogo complejo, porque se forma, por síntesis, negaciones, eminencias y relaciones a otras cosas, como él; pero se diferencia del análogo simple, porque éste se forma por mera precisión inmediata, y el analógico siempre se forma por la precisión mediata o por síntesis, etc.

En resumen el concepto análogo siempre es análogo con relación a todos sus inferiores, y puede formarse ya por precisión inmediata ya por precisión mediata y de combinación de conceptos; mas el concepto analógico puede ser ya unívoco ya análogo con respecto a todos sus inferiores, y jamás se puede formar por precisión inmediata sino siempre por precisión mediata o de combinación de conceptos. Ni todo concepto análogo es analógico, ni todo concepto analógico es análogo. Esta distinción es muy importante, porque algunos, en seguida que están ante un concepto analógico, ya hablan de analogía con gran confusión del lector o del oyente.

3. Comparemos ahora los conceptos análogos y analógicos con los propios.

Concepto propio se dice por oposición al metafórico y al común.

Como opuesto al metafórico, concepto propio es el que corresponde a la palabra según su significado primario; en este caso más bien se habla del uso propio de la palabra, que del concepto propio. Esta acepción de concepto propio no la tomaremos en consideración, ya que no hablamos de los usos de las palabras, sino de la naturaleza del concepto.

Concepto propio como opuesto al concepto común o confuso, es el que discierne el objeto a que se aplica

de todo otro objeto que no sea él; es lo mismo que concepto característico o exclusivo del objeto a que se aplica. Y en este sentido puede ser propio, característico y exclusivo de individuos, de especies, de géneros o de cualquier otra razón común. El concepto que representa algo exclusivo de Pedro será propio de Pedro. El concepto que represente a *hombre* como animal racional, es propio de la especie humana. El concepto que represente al ser como "aptum existere", es concepto propio del ser. En este sentido el concepto propio se opone a concepto común o confuso, el cual no discierne el objeto a que se aplica de otro que no sea él. Si representamos a Dios por el concepto del ser o de sabio, decimos de él una cosa que le conviene con toda propiedad, es decir sin metáfora, pero lo conocemos con un concepto común o confuso, porque con este concepto no lo distinguimos de todo lo que no es él. Nosotros hablaremos solamente del concepto característico o exclusivo ya de individuo ya de cualquier razón común.

Este concepto propio o característico de individuo o de razón común puede ser propio "ex propriis" o propio "ex communibus", o sea propio por especies propias y propio por especies ajenas o comunes.

Propio por especies propias es el que representa a su objeto por influjo del mismo objeto, y por abstracción hecha sobre estos primeros conceptos: son todos los de cosas experimentales, y los que se obtienen por abstracción inmediata de ellos, v. c., color, cualidad, mudanza, mudable, permanente, inteligente, volente, ser, etc. Pero hay que tener en cuenta que sobre los objetos de la experiencia podemos hacer dos clases de precisiones, una imperfectiva que retiene alguna imperfección propia del objeto de la experiencia, otra perfectiva, que retiene en la precisión solamente lo que en la experiencia hay de perfección. En ambos casos los conceptos de esas nociones son propios "ex propriis"

y no "ex alienis" o "ex communibus". Mas si los conceptos así obtenidos los aplico después a otro objeto distinto de aquel de donde los obtuve, ya no conozco a ese ser con concepto propio "ex propriis" o tomado de él, sino con un concepto de una perfección común, la cual conocí con concepto propio "ex propriis" en otro ser distinto. Si a Dios aplico el nombre y concepto de sabio, de la razón objetiva común *sabio* tengo yo un concepto propio "ex propriis", mas a Dios lo conozco con un concepto común tomado "ex alienis objectis" y no tomado de él mismo.

Concepto propio por especies ajenas o comunes es el que representa a su objeto por nociones adquiridas, no por el influjo del objeto mismo que se ha de conocer, sino por el influjo de objetos distintos, aunque esas nociones debidamente ordenadas representan el objeto que se trata de conocer. El concepto de *ángel* contiene las nociones de *ser, vida, sustancia, inteligencia, voluntad, negación de materia y de dependencia de la materia y de toda ordenación a ella como forma, y es además creado*. Ninguna de estas nociones las he tomado del ángel mismo, ni las he recibido por el influjo ejercido por el ángel en mis facultades cognoscitivas, sino que las he tomado de objetos distintos, y debidamente ordenadas me han conducido a adquirir un concepto del ángel, el cual concepto es propio, porque discierne al ángel de todo lo que no es ángel, pero es propio "ex communibus" o "ex alienis", por especies comunes o ajenas.

Supuestas estas nociones podemos hacer ya las comparaciones indicadas. Si comparamos el concepto *análogo* con el propio, distingamos ante todo el concepto análogo simple o adventicio y el compuesto o facticio. *a)* El concepto análogo *simple,* como ser, sabio, viviente, etc., es un concepto propio como opuesto a metafórico; y además como opuesto a común o confuso, porque el concepto que representa al ser como

apto para existir lo discierne de todo lo que no es él. Es además propio "ex propriis", porque se ha obtenido por precisión inmediata de los datos de la experiencia. *b)* El concepto análogo facticio o *compuesto* es concepto propio como opuesto a metafórico; y además como opuesto a común o confuso, porque el concepto de espíritu, que es un concepto análogo facticio, representa a su objeto como *ser sustancial, completo, independiente de la materia, inteligente y volente,* y discierne al espíritu de todo lo que no es espíritu. Es además propio ex "communibus" porque resulta de la debida combinación de conceptos tomados, no del objeto que se ha de conocer, sino de otros distintos de él.

Comparemos ya el concepto *analógico* con el propio. El concepto analógico es propio, como opuesto a metafórico; y como opuesto a común o confuso; porque el concepto analógico, v. c. de ángel, de tal manera representa a su objeto, que lo discierne de todo lo que no es ángel. Es además propio, no "ex propriis", sino "ex communibus", como consta de su noción misma.

Lo dicho se podría resumir en el siguiente cuadro:

Análogo intrínseco o metafísico:

Simple, es propio no metafórico, "ex propriis", característico de la razón común significada, pero confuso respecto de un concepto más restringido, nunca analógico.

Compuesto o facticio, es propio no metafórico, "ex alienis" o analógico.

Analógico:

Así unívoco como análogo, es propio no metafórico, "ex communibus".

Propio:

"Ex propriis", puede ser análogo simple, o unívoco.

"Ex alienis" o "ex communibus", puede ser unívoco o análogo y siempre es analógico.

PARTE QUINTA

ASPECTO CRITERIOLOGICO DE LA ANALOGIA

Aunque ya hemos visto muchas aplicaciones de la analogía por las que hemos podido entender qué conocimiento tenemos de Dios y de las cosas ultraexperimentales, sin embargo, conviene ahora examinar este punto en su conjunto y reflejamente.

No hablaremos de las analogías extrínsecas, porque éstas no nos dicen nada de lo que hay formal e intrínsecamente en Dios. Solamente nos dan a conocer ciertas relaciones de Dios a las criaturas, que por otra parte son de razón, y cierta semejanza de Dios con las criaturas en cuanto a sus efectos. Así cuando decimos que las cosas creadas son obras *divinas*, término que es análogo con analogía de atribución extrínseca, esta denominación sólo nos da a conocer que Dios es la causa de ellas, pero en qué consiste aquel ser y perfección de Dios en virtud de la cual es causa de ellas no se significa por esta analogía. Y cuando decimos que Dios es diamante, sol, león, que son términos análogos con analogía de proporcionalidad extrínseca, no significamos ninguna perfección intrínseca y formal de Dios, sino solamente significamos que tiene efectos semejantes a los efectos de estas criaturas. Tampoco hablaremos de la analogía de *proporcionalidad* intrínseca, tal como la hemos descrito anteriormente, porque ésta no es real, sino ficticia y llena de contradicciones e inconsecuencias y lleva consigo el peligro del agnosticismo o del ontologismo. Solamente hablaremos de la analogía metafísica de atribución intrínseca, que por otro nombre se puede llamar analogía

de semejanza formal imperfecta con orden de prioridad y de posterioridad.

CAPITULO 1.—CONOCIMIENTO QUE TENEMOS DE DIOS POR LOS CONCEPTOS COMUNES ANALOGOS

De Dios podemos predicar no solamente los nombres análogos comunes ya contraídos, como cuando decimos que Dios es ser infinito, eterno, que es sabio o santo infinitamente, etc., *sino* que también podemos predicar de El estos nombres sin contraer, y así decimos con verdad que Dios es ser, sabio, santo, sin más determinaciones. El nombre contraído deja de ser análogo para ser propio y exclusivo de Dios, de lo cual trataremos después; ahora trataremos solamente del nombre común y análogo que se dice de Dios sin contraer.

Este concepto es propio *por oposición a metafórico;* y así nos hace conocer de Dios algo de lo que en El hay formal e intrínsecamente. Cuando decimos que Dios es sabio, decimos que conocemos de El que es sabio según la descripción propia de este concepto, a saber que en El hay una entidad intrínseca que es notificativa conscientemente de objetos. El modo como conocemos que Dios es sabio, que es con precisión de su modo propio de ser sabio, y con distinción de toda otra perfección, no está en El; pero la cosa significada está en El propiamente, y los que ven a Dios intuitivamente, ven que nuestro concepto es verdadero, aunque muy inadecuado.

Mas este concepto no es propio *por oposición a común o confuso*. Cuando conocemos a Dios como ser o como sabio, conocemos de El algo que tiene formal e intrínsecamente, mas no conocemos algo por lo que

distingamos a Dios de todo lo que no es Dios. La manera propia como está en Dios esta perfección no la podemos conocer por este concepto positivo, sino por negaciones y otras determinaciones exclusivas de Dios que no se contienen determinadamente en el concepto común.

En esta nota de ser confuso y no discriminativo ni característico del sujeto a que se aplica conviene el concepto análogo con el unívoco. El concepto de *sensitivo* o *animal* es unívoco con relación a todos los animales. Cuando lo predicamos del hombre tenemos de él un concepto propio como opuesto a metafórico; pero común a todos los seres sensitivos; por eso este concepto común, aunque unívoco, es confuso con relación al hombre, porque no lo distingue de todo lo que no es hombre. Y esto es lo propio de todo concepto común, que no es característico del sujeto a que se aplica, sino confuso con relación a él.

Sin embargo el concepto análogo y el unívoco tienen muchas diferencias aun en el estado de precisión o de no contracción. Porque el concepto análogo, aunque común, verifica cosas diversísimas con orden de prioridad y de posterioridad, no excluye la posibilidad de ser determinado por diferencias propias del infinito, antes queda capaz de ellas, y cuando añadimos esas diferencias vemos que no son cosas diversas de la razón común, sino la razón común misma más determinada: por donde por sí mismo se diversifica en los inferiores ontológicamente antes de toda contracción del concepto común, y lógica y psicológicamente después de dicha contracción. Por el contrario el concepto unívoco excluye las determinaciones que son propias de Dios, como ser predicamental y finito que es, se verifica en los inferiores con perfecta uniformidad y sin orden de prioridad y de posterioridad, y la diversidad que tiene en los inferiores es meramente física no metafísica, porque las diferencias se definen por

cosa ajena a la razón común, o si se definen por la razón común no tienen orden de prioridad y de posterioridad.

Así que el concepto análogo representa actualmente o notifica lo mismo cuando se aplica a Dios y a las criaturas, y por ese contenido conceptual conocemos algo que formalmente conviene a Dios, pero no podemos discernir a Dios de las criaturas.

CAPITULO 2. — COMO RESTRINGIMOS LOS NOMBRES ANALOGOS COMUNES PARA QUE SIGNIFIQUEN EXCLUSIVAMENTE LA PERFECCION DIVINA

Con la predicación de los nombres análogos comunes, decimos algo que conviene formal e intrínsecamente a Dios, pero no decimos de El algo que sea exclusivo suyo. Para esto es necesario añadir a la razón común algunas determinaciones propias de El, y ahora vamos a investigar cómo han de ser esas determinaciones.

1. Es claro ante todo que esas determinaciones no son algo ajeno a la razón común, ya que esa razón común abarca todas las diferencias y las trasciende a todas formalmente. Pero ahora preguntamos cuál ha de ser la índole y contenido de esas determinaciones. ¿Pueden ser absolutas, positivas y propias, o han de ser algo negativo, relativo, o comparativo por exceso y eminencia?

2. Y decimos que esas determinaciones no pueden ser algo positivo, absoluto y propio, sino que necesariamente han de consistir en negaciones, relaciones y comparaciones por exceso o eminencia, y en ciertas notas positivas tan indistinta y confusamente conocidas, que no sabemos de ellas sino que son raíces de tales negaciones, relaciones o eminencias. Y esta manera natural de conocer a Dios, no solamente conviene al entendimiento humano en el estado de unión, sino

también en el estado de separación del cuerpo, y a cualquier entendimiento creado o creable. Y en esto está la eminencia y trascendencia de Dios sobre toda inteligencia. También algunos seres creados superan tanto a otros, que no pueden ser conocidos por éstos si no es por conceptos positivos comunes, negaciones, relaciones y comparaciones por eminencia y exceso; tales son los ángeles respecto de los hombres en el estado de unión; mas sin embargo hay algunas criaturas que conocen a esos seres comprehensiva e intuitivamente por sus fuerzas naturales, y en cambio Dios ha de ser conocido en la forma dicha, y no hay inteligencia creada o creable que pueda por sus fuerzas naturales conocer a Dios de una manera del todo positiva absoluta, distinta y propia (370).

En efecto esas diferencias positivas, absolutas, distintas y propias de Dios o las conoceríamos directamente por comprehensión o intuición, o indirectamente por la semejanza con las criaturas.

Mas primeramente el conocimiento *comprehensivo* de Dios nos es completamente imposible. Porque Dios se conoce comprehensivamente con un conocimiento que es infinito en razón de conocimiento y notificación, y no solamente en la línea del ser; mas por otra parte Dios no se conoce con un conocimiento superior al que exige la cognoscibilidad de su esencia, luego para conocer a Dios con un conocimiento que en la línea del conocimiento corresponda a la cognoscibilidad divina es necesaria una facultad infinita de conocer, lo cual es ajeno a toda inteligencia creada o creable.

En segundo lugar tampoco podemos tener naturalmente *visión intuitiva* de la divina esencia. Porque el objeto propio y proporcionado de la facultad cognoscitiva no puede ser una cosa que en su entidad y modo de ser supere a la entidad de la facultad cognosci-

---

(370) *D. M.*, 30, XI, 4.

tiva; mas la esencia divina supera en la alteza de su entidad y modo de existir a toda facultad intelectual creada o creable, luego es imposible que Dios sea el objeto propio y proporcionado de un entendimiento creado o creable, y así no es visible intuitivamente por ninguna inteligencia creada o creable, naturalmente hablando (371).

Por fin tampoco es posible llegar al conocimiento de las diferencias positivas, absolutas, distintas y propias de Dios por la vía indirecta del conocimiento de las criaturas; ninguna de ellas puede imitar perfectamente el modo propio como esas perfecciones están en Dios, porque esa manera es incomunicable; luego por más que miremos las perfecciones creadas, es imposible que nos lleven al conocimiento propio y positivo de esas determinaciones (372).

Resta por consiguiente que las perfecciones propias de Dios solamente las podamos conocer por negaciones, relaciones, eminencias. Así por ejemplo conoceremos el ser propio de Dios, si conocemos que es un ser por esencia, lo cual incluye dos negaciones: una es negación de causa eficiente, y otra es negación de un acto o forma distinta realmente o según la razón por la cual exista formalmente. También el concepto se hará exclusivo de Dios si al concepto común añadimos negaciones de las imperfecciones propias de las criaturas en cuanto tales, como cuando decimos no finito, no mudable, no compuesto, etc., o si añadimos una exaltación de su ser sobre todo ser posible o sobre toda inteligencia posible fuera de la suya; o si añadimos algunas relaciones a cosas distintas de él, como cuando decimos que Dios es el origen y causa de todo lo creado, ejemplar, dueño y fin de todas las cosas. De todas estas maneras o de alguna de ellas los predicados co-

---

(371) *D. M.*, 30, XI, 2, 4, 13, 14, 18, 41; XII, 2.
(372) *D. M.*, 30, XII, 8, 9, 11.

munes quedan restringidos para significar solamente las perfecciones divinas (373).

3. Decíamos además que se habían de añadir algunas diferencias positivas y absolutas que fueran raíz y fundamento de esas diferencias relativas o negativas que hemos añadido. En efecto esas negaciones, relaciones y eminencias propias de Dios no pueden convenir al ser divino ni a las perfecciones divinas por accidente, sino esencialmente, de lo contrario el ser divino y las perfecciones divinas podrían carecer de esas determinaciones propias de Dios, y podría dejar de ser Dios sin contradicción. Pero es evidentemente que no le convienen esas perfecciones por la esencia de las razones comunes análogas; de lo contrario también las criaturas que poseyesen esas razones comunes poseerían las determinaciones propias de Dios; luego le convienen por otra cosa positiva y absoluta propia de Dios, y esa nota positiva es la que hemos de añadir a la razón común para restringirla a solo Dios. Mas esa nota positiva, absoluta y propia ya dijimos que no la podíamos concebir distintamente y absolutamente, luego la conocemos sólo indistinta y confusamente; como raíz y fundamento de las negaciones, relaciones y eminencias.

Y añade sabiamente el P. Suárez que este procedimiento lo observa nuestro entendimiento siempre que restringe algún concepto común por una negación, v. c. cuando el concepto de animal lo restringimos con la diferencia *irracional*. Lo que restringe realmente el conçepto común no es una negación, sino una nota positiva, pero tan indistinta y confusamente conocida, que no la podemos concebir ni expresar sino como raíz de esa negación (374).

---

(373) *De anima*, l. 4, c. 6, n. 8.

(374) Se le objeta que según las explicaciones precedentes se sigue que no conocemos a Dios, sino algo que no conviene a Dios, a lo cual responde: "Respondetur negando primam consequentiam, quia licet non concipiamus Deum distincte et secundum propriam repraesentationem

Así que el concepto análogo y común se restringe a ser propio de Dios, añadiéndole negaciones, relaciones y comparaciones por eminencia y por exceso y además una nota positiva tan indistinta y confusamente conocida que sólo sabemos de ella que es raíz de las negaciones, relaciones y comparaciones por exceso.

Según esta doctrina el concepto propio y exclusivo de Dios siempre consta de tres elementos: primero de un concepto común positivo, absoluto y distintamente conocido, que es de suyo análogo; segundo de un concepto positivo, que representa una razón absoluta, propia de Dios, pero que la conocemos tan imperfectamente que no sabemos de ella sino que es raíz de las negaciones, relaciones y eminencias que añadimos; tercero finalmente de las negaciones, relaciones y eminencias fundadas en la razón positiva propia sobreañadida a la común.

---

eius, nihilominus vere concipimus ipsum conceptu directe et immediate repraesentante ipsum vel perfectionem aliquam propriam eius. Hic autem conceptus si sit positivus et absolutus, est valde confusus, non prout confusum dicitur de universali seu communi, quod vocant totum potentiale, sed prout opponitur conceptui proprie et clare repraesentanti rem prout in se est. Si vero in illo conceptu includatur negatio, quamvis illa non pertineat ad quidditatem Dei, sub illa tamen intelligimus fundamentum seu radicem eius quae est propria quidditas Dei et non ratio aliqua communis vel analoga: ut cum concipimus Deum ut ens infinitum, non intelligimus substratum illi negationi esse ens ut sic, sed quoddam singulare ens, tantam habens perfectionem ut terminis non claudatur. Quod universale est in nobis quandocunque utimur differentiis negantibus ad contrahenda genera positiva, ut cum dicimus animal irrationale, non concipimus animal ut sic tanquam fundamentum illius negationis, sed concipimus quandam differentiam contractivam animalis, quam quia non possumus mere postive nisi confusissime concipere, per illam negationem eam explicamus" *(D. M.*, 30, XII, 11).

CAPITULO 3.—MANERA DE CONOCIMIENTO DE DIOS QUE CON LOS PREDICADOS ANALOGOS ASI RESTRINGIDOS OBTENEMOS

Ya hemos visto que por medio de los conceptos análogos debidamente restringidos obtenemos de Dios un conocimiento propio y exclusivo de él. Ahora vamos a examinar las propiedades que tiene este conocimiento.

1. Primeramente es un concepto que no es del todo positivo y absoluto, ni del todo negativo, relativo o eminencial, sino que es un concepto que es al mismo tiempo positivo, relativo, negativo y eminencial. Así nos lo dice el modo como hemos restringido el concepto común para significar exclusivamente algo divino, y la expresión que hemos de dar a la explicitación del nombre de Dios: Dios, diríamos explicitando el concepto, es el ser por esencia, infinito y que carece de todas las imperfecciones de las criaturas, autor y gobernador del mundo, y que sobrepuja en alteza de ser y perfección a todo ser y a toda inteligencia fuera de Dios.

Con otras palabras el concepto propio que hemos formado de Dios no es un concepto meramente representativo, ni meramente significativo, sino matizado de ambos.

Concepto representativo es el que notifica alguna nota positiva y absoluta cuya noción sabemos definir o describir y distinguir de toda otra, sin necesidad de ilustrarla con negaciones, con relaciones o con eminen-

cias: tal es el concepto de ser, saber, querer, etc. Concepto meramente designativo o significativo es el que significa algún objeto de tal manera que lo distinguimos de todo lo que no es él, sin que nos notifique ninguna nota positiva y absoluta de él. Tal es el concepto que de Dios tenemos según pretenden los agnósticos, y por el cual sólo sabríamos lo que él es con relación a las criaturas, v. c., origen de todo, dueño y fin de ellas, y sin ninguna de las deficiencias de ellas. Concepto mixto de representativo y significativo es el que notifica alguna nota positiva y absoluta, la cual se restringe por negaciones, relaciones y eminencias que nos dicen más bien lo que Dios no es, y con otra nota positiva conocida sólo indistinta y confusamente en cuanto es raíz de las negaciones, relaciones y eminencias (375).

Dadas estas nociones fácilmente se entiende que el concepto propio que de Dios formamos es en parte representativo, porque contiene notas positivas, absolutas y distintas, como son ser, saber, querer, las cuales le convienen propia y formalmente; y en parte es designativo, ya que contiene notas negativas, relativas y eminenciales, las cuales más bien nos dicen lo que Dios no es que lo que positivamente es.

2. En segundo lugar el concepto propio que formamos de Dios restringiendo el concepto común y análogo con las oportunas determinaciones, es propio "ex communibus" y no "ex propriis". Las diversas notas con que se explicita el concepto de Dios no han sido tomadas del mismo Dios, sino de objetos de nuestra experiencia muy diversos de Dios; hemos tomado de la experiencia los conceptos positivos de ser, saber, querer, etc., y los conceptos que de él negamos, como la materia, la extensión, la mutabilidad, y los términos de las relaciones que le atribuímos, como creador de

---

(375) Cfr. *Pensamiento*, 1 (1945), 164-170.

los cielos, de la tierra, etc. El juntar todas esas notas y saber con certeza que tal junta se verifica en Dios es obra del raciocinio; mas la serie de notas con que formamos el concepto propio de Dios, está tomada de la experiencia; y por esta causa de las notas tenemos concepto propio "ex propriis", aunque de la junta y del ser en que se juntan no tenemos concepto propio "ex propriis" sino concepto propio "ex communibus".

Con esto queda dicho que el concepto propio y exclusivo que de Dios tenemos es *analógico*. Basta recordar que el concepto analógico es el que se forma por síntesis de notas tomadas de otros objetos, por negaciones, relaciones y eminencias, o sea es lo mismo que concepto propio "ex communibus", que como hemos visto es el que de Dios formamos.

3. En tercer lugar también es cosa clara que el concepto propio que formamos de Dios ya *no es análogo*, sino propio. El concepto análogo es un nombre común a muchos, que se verifica en ellos con diversidad esencial, y con orden de prioridad y de posterioridad; mas el concepto de Dios ya no es común, sino propio, y por tanto no tiene inferiores en los cuales se verifique con diversidad. Por aquí se ve de nuevo el error de los que a todo concepto analógico lo llaman análogo o viceversa. Son análogos los conceptos comunes que atribuímos a Dios mientras no los contraemos; pero una vez contraídos, ya no son análogos, sino apropiados a Dios, y forman parte de un concepto analógico.

Se querrá saber qué ayuda nos presta el concepto análogo para conocer a Dios, siendo así que cuando forma parte del concepto propio de Dios, ya no es análogo. ¿Para qué nos sirvió entonces la analogía? Nos sirve de muchas maneras para formar el concepto de Dios. Primeramente nos sirve para conocer algo que formal e intrínsecamente podemos predicar de Dios; si el concepto positivo que atribuímos a Dios no

fuera análogo, sino unívoco, no se lo podríamos atribuir a él sin manifiesta imperfección. Segundo, siendo análogo ese concepto positivo que atribuímos a Dios, es posible restringirlo con determinaciones propias de Dios; si no fuera análogo, excluiría las determinaciones propias del infinito, por ser predicamental, y sería imposible restringirlo apropiándolo a Dios. Tercero, aunque una vez restringido el concepto común ya no es análogo, porque ya no es predicable de muchos, sin embargo la noticia positiva que por él adquirí de Dios, no se suprime, sino que queda, aunque apropiada a Dios por oportunas determinaciones. Cuarto, porque siendo análogo el punto de partida del conocimiento de Dios, ya nuestro concepto de él no será meramente designativo, como quieren los agnósticos, ni meramente representativo, como quieren los panteístas o univocistas, sino en parte representativo, debido al concepto análogo, y en parte designativo, debido a las negaciones, relaciones y eminencias.

4. Finalmente, se ha de advertir que el concepto propio que tenemos de Dios, a pesar de su imperfección, sin embargo representa *inmediata* y *directamente* a Dios, y no a una cosa distinta de Dios. Cuando decimos que Dios es omnipotente, no afirmamos esto de una cosa distinta de Dios, sino que del mismo Dios decimos que es omnipotente. Es cierto que no lo representamos por colores por decirlo así tomados de Dios, ni por notas tomadas de él mismo, sino por notas tomadas de otros objetos distintos; pero sin embargo lo que representa nuestro concepto no es cosa distinta de Dios, sino el mismo Dios. Cuando decimos que a Dios no lo podemos conocer en sí mismo y como es en sí mismo, no decimos que no lo podamos conocer con un concepto que lo represente a él directa e inmediatamente, sino que no lo conocemos directa e inmediatamente *como es en sí mismo, o por notas tomadas de él mismo;* pero es indudable que lo que conocemos

cuando tenemos concepto propio de Dios, aun tan imperfecto como el que podemos tener en esta vida, es el mismo Dios y no cosa distinta de Dios. Y esta es la maravilla del conocimiento analógico, que, sin haber tomado las notas del objeto mismo que se trata de conocer, sino de cosas muy distintas, sin embargo llegamos a obtener de él un concepto que lo representa directa e inmediatamente, aunque no como es en sí (376).

---

(376) Que el concepto analógico no es complejo sino simple lo expresa así: "Quamquam ergo ad definiendum aliquo modo vel describendum quid hoc nomen significet vel quid nos concipiamus illo audito, semper utamur oratione aliqua, quod in omnibus etiam vocibus accidit, inde tamen non fit ut proximus et immediatus conceptus cui illa vox subordinatur, sit complexus: imo quia ille est simplex et confusus, ideo ut aliquo modo illum explicemus, utimur oratione complexa: ac propterea in illa explicatione potest esse varietas, quamvis conceptus idem sit" *(D. M.*, 30, XIII, 10).

CAPITULO 4.—CONOCIMIENTO QUE DE LAS COSAS ULTRAEXPERIMENTALES CREADAS TENEMOS POR MEDIO DE LOS CONCEPTOS ANALOGICOS

1. No solamente de Dios, sino también de otros seres que no están al alcance de nuestra experiencia, tenemos conceptos propios y característicos y exclusivos: de esta manera conocemos a los ángeles, por no mencionar ahora los misterios de la gracia, de los cuales hablaremos en particular. Este conocimiento lo obtenemos por el mismo procedimiento con que hemos obtenido el concepto propio de Dios, es decir restringiendo con determinaciones oportunas algún concepto positivo y común. Así al ángel lo conocemos contrayendo los conceptos comunes de *ser, sustancial, viviente, intelectual,* por las diferencias de que *ni constan de materia, ni dependen de la materia, ni se refieren a la materia como formas, y son además creados.* Y si a estos caracteres añadimos alguna circunstancia individual, v. c., *que anunció el misterio de la Encarnación,* habremos obtenido también el concepto propio de un ángel individual. Por este procedimiento conocemos también la esencia de nuestra alma en cuanto espiritual y las esencias íntimas de algunas cosas corporales. Este conocimiento es analógico, porque consta de muchas notas, y éstas tomadas de cosas distintas de aquella que se trata de conocer (377).

(377) *De anima,* l. 4, c. 6, nn. 2, 8.

2. Ahora preguntamos: ¿qué es lo que conocemos de las cosas extraexperimentales creadas, por este conocimiento? Y no tratamos ahora de la certeza con que nos consta de la realidad de tales conceptos; porque la certeza se engendra por los medios señalados en la lógica; ahora se trata qué es lo que representamos del objeto y cómo.

A lo cual respondemos, como al tratar de Dios, que de estas cosas conocemos positiva y distintamente algo de lo que *formal* e *intrínsecamente* está en el objeto. Además tenemos de estos objetos conceptos *propios*, no "ex propriis", como se ve por la manera de formarlos, sino "ex communibus", porque constan de notas tomadas de otros objetos distintos de los que hay que conocer, y no de ellos mismos. Y por consiguiente el concepto ni es totalmente representativo, ni totalmente designativo o significativo, sino mixto de positivo y negativo o relativo, porque tales objetos los conocemos por negaciones y relaciones a otras cosas o por alguna de estas maneras.

Se dirá que no ponemos diferencia ninguna en la manera de conocer estas criaturas ultraexperimentales y a Dios, porque a ambos los conocemos por medio de conceptos comunes positivos y distintos, y de diferencias que son negaciones, connotaciones y eminencias. Se responde que efectivamente en el artificio lógico y psicológico de conocer no ponemos diferencia alguna entre la manera de conocer a Dios y a las criaturas ultraexperimentales. La diferencia está en las determinaciones objetivas que añadimos en uno y otro caso; para significar a Dios, a los predicados comunes añadimos diferencias que son propias del ser infinito, y para significar las criaturas ultraexperimentales añadimos diferencias que encierran la finitud y dependencia del Creador. Además el ser de Dios es tal que naturalmente no puede ser conocido sino por estos conceptos analógicos por ninguna inteligencia creada o

creable, y a las criaturas ultraexperimentales las pueden conocer comprehensiva e intuitivamente otras criaturas intelectuales y ellas mismas a sí mismas.

3. También se parece la manera de conocer a Dios y a lo ultraexperimental creado en que los conceptos propios de ambos se pueden últimamente resolver en el ser comunísimo; pero se diferencian en que las determinaciones para significar a Dios, como infinito, eterno, etc., no lo restringen a ningún predicamento, sino que lo colocan sobre todo predicamento, ya que todas sus diferencias propias encierran la razón común e indican el origen y fuente de todo ser; y en cambio las diferencias que añadimos al ser para significar las criaturas ultraexperimentales, las restringen a algún predicamento, que significa ciertas perfecciones con exclusión de otras, y en las cuales conviene uniformemente con otras criaturas; así por ejemplo el ángel es un ser sustancial creado completo, etc., y en estas notas conviene uniformemente con los cuerpos.

Se objetará que el concepto propio de las criaturas ultraexperimentales no se resuelve en el ser comunísimo, sino en el ser mudable y predicamental semejante al que nosotros experimentamos, y así el primer paso para el conocimiento de estos seres no es un concepto análogo como lo es para conocer a Dios.

Mas la resolución última necesariamente se hace en el ser comunísimo y análogo. Porque el entendimiento humano es capaz de preguntarse de dónde viene la realidad de ese ser contingente ultraexperimental, y de llegar a la respuesta de que proviene por eficiencia creativa del ser necesario; luego es señal de que el ser inmutable cabía en su concepto de ser, y que por tanto el ser en que resolvió el concepto de lo ultraexperimental creado es el ser comunísimo.

Pero además todo concepto sobre cualquier objeto experimental o ultraexperimental se resuelve necesariamente en el ser comunísimo. Porque el entendimien-

to humano no tiene jamás simples aprehensiones solas, sino que en todo concepto suyo se dice algo, hace alguna afirmación; ahora bien toda afirmación presupone el principio de contradicción, y el principio de contradicción tiene necesariamente como sujeto el ser comunísimo. Luego es señal de que todo conocimiento suyo lo ha resuelto en el ser comunísimo; y por consiguiente todo conocimiento humano parte del concepto análogo del ser en cuanto percibido al mismo tiempo ("simul tempore") que el ser individual, aunque con posterioridad de naturaleza ("posterius natura").

4. Finalmente, el concepto de lo ultraexperimental creado, aunque analógico, sin embargo no es análogo, sino predicamental; cualquier ser ultraexperimental creado podrá tener otros semejantes en los que la noción se verifique uniformemente y sin dependencia mutua, y por consiguiente podrá haber un concepto común que convenga a ambos de igual manera. Y otra vez volvemos a tropezar con la advertencia tan necesaria de que no es lo mismo concepto análogo que concepto analógico.

CAPITULO 5.—ANALOGIA Y CONOCIMIENTO DE LOS MISTERIOS

Los misterios de la fe unos son increados, como el misterio de la Trinidad; otros son creados, como la gracia, la visión beatífica y los sacramentos, y en otro lo increado se une con lo creado, como es la Encarnación. No pretendo hacer un tratado de cada cosa de éstas, sino hacer ver el lugar que ocupa la analogía en el conocimiento de estos misterios.

ART. 1.—MISTERIO DE LA TRINIDAD.

1. El misterio de la Trinidad se puede formular del siguiente modo: existe Dios, que es uno en esencia y trino en personas. Las cuales son: Padre, Hijo, Espíritu Santo, y de los cuales el Padre engendra al Hijo como a Verbo suyo, y el Padre y el Hijo inspiran o producen, como término del mutuo amor, al Espíritu Santo.

En esta descripción encontramos conceptos positivos comunes a Dios y a las criaturas, y restricciones o determinaciones de estos conceptos comunes para apropiarlos a significar solamente el misterio divino. Entre los conceptos comunes encontramos algunos que son asequibles a la sola razón natural, como son el ser, la esencia, persona, uno; mas otros no nos son naturalmente asequibles como aplicables a Dios, cuales son los de Padre, Hijo, Verbo, Procedente de ambos, pro-

ducciones, procesiones, generación activa y pasiva, relaciones reales, etc. Y acerca de estos nombres se suscitan varios problemas que procuraremos solucionar a continuación.

2. Lo primero es cuándo y cómo hacemos la depuración de estos conceptos, o sea la precisión perfectiva, de manera que no contengan imperfección alguna y puedan sin contradicción aplicarse a Dios.

Esta precisión perfectiva no la hacemos ya desde el principio, como sucedía en los conceptos naturalmente asequibles, y la razón es porque aparentemente incluyen imperfecciones esenciales, como son potencialidad, mutabilidad, dependencia. Y así como no depuramos las nociones de cuerpo o de accidente de sus imperfecciones nativas, como son la divisibilidad, la corruptibilidad y la dependencia, del mismo modo no se nos ocurre depurar las nociones de Padre, de Hijo, de procesiones, relaciones y producciones de sus nativas imperfecciones. Si pues espontáneamente no hacemos estas precisiones perfectivas, ¿quién nos mueve a hacerlas y cómo?

El agente que nos incita a hacer estas precisiones perfectivas primero, y a darles realidad después, son la catequesis y la fe. La catequesis nos dice que en Dios hay Padre, Hijo, Verbo, Espíritu procedente de ambos, sin ninguna de las imperfecciones con que estas cosas se hallan en las criaturas, y la fe hace que tales predicados los miremos como reales en Dios. Tal vez no se suprime la tendencia innata que tenemos a poner alguna imperfección en estos conceptos, mas la fe nos ayuda eficazmente para que constantemente apartemos de ellos toda imperfección.

¿Y cómo es posible que la catequesis y la fe obtengan en estos conceptos lo que no podría obtener en los conceptos de cuerpo y de accidente? Ni la catequesis ni la fe podrían hacer que concibiésemos el cuerpo como absolutamente indivisible, o el accidente

como absolutamente independiente de su sujeto. Respondo que hay alguna disparidad. En los conceptos de cuerpo y de accidente, vemos positivamente y con evidencia que tales imperfecciones pertenecen a su esencia, mientras que en los conceptos de Hijo, Verbo, Procedente de ambos, etc., no vemos positivamente y con evidencia que las imperfecciones de potencialidad, de mutabilidad y de dependencia pertenezcan a su esencia. Por donde al presentársenos un testimonio de infinita verdad que nos atestigua que se dan de hecho tales realidades sin ninguna imperfección, fácilmente vencemos la dificultad y juzgamos que la inclusión de imperfecciones en los conceptos dichos es mera apariencia. Una vez que nos persuadimos de que la razón de Hijo se verifica con infinita perfección en Dios, y con imperfecciones en las criaturas, fácilmente formamos un concepto de Hijo que prescinda de toda imperfección, de manera que ni la incluya ni la excluya.

3. Mas hecha la precisión perfectiva de la noción de Hijo, se podría preguntar si queda algún contenido de representación en nuestro concepto, o si el concepto es de algo enteramente incógnito para nosotros y queda vacío de sentido. Y en efecto quitada toda potencialidad y toda acción productiva de algo nuevo y toda contingencia en el ser recibido por el hijo, parece que nuestro concepto de hijo se desvanece y queda vacío de contenido de representación. Y si queda vacío de sentido, caemos en el agnosticismo, y será para nosotros lo mismo afirmar que en Dios hay hijo o que no lo hay. Y si queda algún contenido, ¿cuál es? La solución de este problema pertenece al teólogo que trata "ex professo" estas materias, y no a nosotros, que solamente pretendemos tratar del artificio lógico y psicológico por el que podemos obtener los conceptos positivos y comunes que entran a componer el concepto del misterio, y cómo restringimos esos conceptos de manera que se apropien al misterio, y qué ayuda nos

trae la analogía para obtener el conocimiento propio del misterio.

Según esto, aquí nos bastará aducir lo que, según los teólogos, queda en nuestro concepto común de hijo después de depurado de toda imperfección: hijo es un viviente que se origina de otro viviente conjunto con él, o sea de su propia sustancia, con una procedencia que esencialmente tiende a asemejarlo en la naturaleza al que es su origen. Este es el concepto común ya depurado de toda imperfección que nos da el teólogo, cuyo oficio es ir removiendo imperfecciones de los conceptos que según la revelación convienen con propiedad a Dios y a la criatura, y determinar con exactitud el resto positivo y común que en ellos queda.

4. Supuesto ya que el teólogo nos da los conceptos comunes suficientemente depurados, preguntamos ulteriormente si los conceptos comunes así obtenidos son análogos o unívocos.

Claro es que no son *equívocos,* porque después de la depuración no sólo es común el nombre, sino también la cosa significada. Además no son unívocos genéricos, porque las diferencias de creado e increado con que se verifican en los inferiores, a saber en Dios y en las criaturas, no son modalidades añadidas a la razón común como cosas ajenas a ella, sino modos esenciales diversos de verificarse la razón común. Ni son *unívocos* trascendentales o no universales, porque para esto se necesitaría que las diferencias trascendidas por la razón común, que son hijo creado e increado, no tuvieran orden de prioridad y de posterioridad, lo cual es falso. Son pues análogos con analogía de atribución intrínseca. Las razones son las siguientes: la primera es porque todos los predicados positivos que carecen de imperfección y son comunes intrínseca y formalmente a Dios y a las criaturas se dicen de Dios con prioridad y con más excelencia, y de las cria-

turas con posterioridad y menos excelencia (378). La segunda razón es porque positivamente se prueba en particular que los predicados creados de *padre, hijo, término del amor, generación, procesiones internas y producción,* presuponen necesariamente las personas y procesiones divinas y a su modo dependen de éstas. Es cierto que la creación y los términos creados no presuponen la trinidad de las personas divinas si solamente miramos a la creación y a las cosas creadas, ya que éstas de suyo miran solamente a la omnipotencia, que es una. Pero si miramos a la causa de donde necesariamente han de proceder, que es Dios, la creación y las cosas creadas presuponen las procesiones y personas divinas y dependen de ellas. Porque las acciones dependen siempre del supuesto, no por accidente, sino "per se", de suyo, ya que la supositalidad pertenece al pleno complemento del ser que ha de obrar, y el estar plenamente constituído el ser es anterior al obrar (379); mas en Dios la razón de supuesto no se verifica sino en las tres personas y por medio de dos procesiones internas reales, luego la creación y las cosas creadas presuponen de suyo las personas divinas y las procesiones divinas. La tercera razón es porque la producción de las criaturas depende esencialmente de la inteligencia y de la voluntad divinas; pero la inteligencia divina no puede estar sin el Verbo, y la voluntad divina no puede estar sin el Espíritu Santo, luego la creación y las cosas creadas dependenden esencialmente de las personas divinas y de las procesiones divinas (380).

---

(378) *D. M.*, 12, I, 10.
(379) *D. M.*, 34, VII, 13.
(380) "Ex dictis intelligitur filiationem, generationem et paternitatem (quod supra in hunc locum remisi) longe diverso modo in divino Verbo et aeterno Patre quam in creaturis inveniri. Nam in Deo est generatio omnino immaterialis, immutabilis, aeterna sine substantiae divisione, ac denique sine aliis imperfectionibus, quae in creata generatione inveniuntur, ideoque sicut alia nomina communia Deo et creaturis, analoga sunt, ita etiam haec. Quod non solum verum est de filia-

Queda pues demostrado que los términos positivos y comunes que entran en la formación del concepto de la Trinidad son análogos, porque se verifican formal e intrínsecamente en Dios y en las criaturas, y se diversifican en ellos con diversidad esencial y con orden de prioridad y de posterioridad.

Lo que hemos hecho en la noción de *hijo* hay que hacerlo en los demás conceptos comunes que entran a formar el concepto del misterio de la Trinidad; hay que depurarlos por la catequesis y la fe, y más reflejamente por la teología, y una vez depurados quedan conceptos comunes a Dios y la criatura y entonces son análogos.

5. Una vez obtenidos los conceptos comunes y análogos necesarios para poder tener alguna noticia del misterio, hay que resolver los mismos problemas que ya resolvimos en el conocimiento natural de Dios, que son los siguientes: *a)* Los conceptos comunes y análogos se restringen para significar solamente el misterio, añadiendo las determinaciones exclusivas del misterio que se han anotado al dar su descripción. *b)* En segundo lugar el concepto que por medio de esta restricción obtenemos tiene las siguientes propiedades: es un concepto *propio,* porque de tal manera significa la trinidad divina que la distingue de todo lo que no es ella; es un concepto *propio ex communibus,* porque resulta de la debida combinación de conceptos que hemos tomado de otras cosas y no de la Trinidad misma; y por la misma razón es un concepto *analógico.* Este concepto analógico no es un concepto meramente *positivo y absoluto,* ni meramente *negativo y relativo,* sino mezcla de ambas cosas. *c)* En ter-

---

tione illa et paternitate quae inter homines esse potest, sed de filiatione quae esse potest hominis ad Deum." (Aunque señala una gran diferencia entre la filiación natural del hombre con respecto a su padre natural, y la filiación adoptiva del hombre para con Dios: ésta es metafórica e impropia, y aquélla es natural, y dice analogía metafísica e intrínseca con la filiación increada.) (*De Deo Trino,* L. 9, c. 1, n. 14.)

cer lugar, se ha de observar que el concepto común y análogo ya restringido ni es común ni análogo, sino apropiado al misterio y exclusivo de él. *d)* Sin embargo no por eso es inútil el concepto análogo para formar el concepto propio del misterio; si el concepto no fuera análogo, no pudiera después restringirse para significar algo divino, sino que excluiría toda perfección propia de Dios, como término unívoco que sería; hace que conozcamos algo que formal y propiamente se halla en el misterio, y finalmente hace que el concepto que nos formamos no sea meramente negativo o relativo como querrían los agnósticos.

6. No estará demás notar que también podemos conocer el misterio por medio de analogías y de comparaciones. Con el concepto *análogo* conocemos del misterio algo que le conviene propia y formalmente, aunque no de una manera exclusiva. Con el concepto *analógico,* o sea con el concepto común debidamente restringido para significar exclusivamente el misterio, llegamos a tener un concepto propio y exclusivo de él, aunque no enteramente positivo ni enteramente negativo, sino mezcla de ambas cosas. Con las *analogías* o comparaciones conocemos que en el misterio se verifica algo parecido a lo que se aduce en la comparación, pero no algo idéntico. Y esta es la diferencia que hay entre conceptos análogos y analógicos por una parte y las analogías o comparaciones por otra. En los conceptos análogos y analógicos decimos de Dios algo que le conviene propia, intrínseca y formalmente, como cuando decimos Dios es ser, o Dios es Padre, Dios es Verbo; mas en las comparaciones no decimos de Dios algo que le convenga formal e intrínsecamente, sino que lo comparamos con algo extrínseco a él, y con lo cual dice cierta semejanza de proporciones. Así para ilustrar este misterio, se suele traer la semejanza con el hombre o con el árbol. Así como el hombre es uno y sin embargo tiene tres potencias, memoria, entendi-

miento y voluntad, así Dios tiene una sola esencia y sin embargo tiene tres personas, Padre, correspondiente a la memoria, Hijo, correspondiente al entendimiento, y Espíritu Santo, correspondiente a la voluntad. Y así como un árbol tiene tres ramas sin dejar de ser uno, así Dios tiene tres personas y sin embargo no deja de ser uno. En todos estos casos no formamos un concepto común a la trinidad de Dios, del hombre y del árbol, para predicarlo después de cada uno por identidad, aunque con cierta diversidad entre ellos, como se hace en los conceptos análogos, sino que la ilustración queda en estado de comparación, y tiene la intención de inculcar que la unidad de la esencia no se destruye con la multiplicidad de personas.

Art. 2.—Misterio de la Encarnación.

1. El misterio de la Encarnación se podría formular así: el Hijo de Dios se unió a la humanidad de modo que ya subsiste en dos naturalezas, humana y divina; en la divina por absoluta identidad, y en la humana por unión sustancial, por la cual unión resulta un compuesto nuevo creado y contingente, que no es una nueva naturaleza, ni una nueva sustancia, ni una nueva persona, sino la persona del Verbo no mudada ni enriquecida, como subsistente en la humanidad.

En esta descripción encontramos términos pertenecientes al misterio de la Trinidad, como es la persona del Verbo, otros pertenecientes a la humanidad, otros pertenecientes a la unión, otros pertenecientes al compuesto resultante.

De los términos pertenecientes a la divinidad y al misterio de la Trinidad ya hemos hablado en los párrafos anteriores. Los términos pertenecientes a la humanidad, como cuerpo, alma, naturaleza humana, et-

cétera, son unívocos, como es evidente. Se puede dudar acerca de la unión y del compuesto resultante.

2. Algunos, como el P. Pesch, dicen que la *unión* hipostática formalmente consiste en la entidad de la supositalidad del Verbo, que se extiende sin mudanza alguna hasta supositar a la humanidad. Otros, como los tomistas, dicen que la unión hipostática formalmente consiste en la existencia de la divinidad, que igualmente sin mudanza alguna se extiende hasta actuar a la naturaleza humana. Para éstos es evidente que la unión hipostática es el mismo Dios, y por consiguiente el término "unión sustancial", en cuanto común a la unión hipostática y a otras uniones sustanciales, no es unívoco sino análogo con analogía metafísica, como todos los términos comunes a Dios y a las criaturas.

El P. Suárez dice que la unión hipostática es un modo sustancial, cuya descripción sería que "es un ser, no absoluto, sino modal, perteneciente reductivamente a la sustancia, cuyo oficio es determinar formalmente a que estén unidos el Verbo y la humanidad, que podían no estar unidos, formando así el compuesto teándrico". Según esta sentencia, la unión hipostática es algo que si bien es intrínsecamente sobrenatural y elevado sobre todo ser natural, y sobre toda inteligencia creada y creable, sin embargo es algo creado, contingente y dependiente de uno de los extremos como de sujeto del cual se educe. Diremos pues que es parecida a las demás uniones sustanciales en constituir "ut quo" algún compuesto sustancial, y que con ellas conviene en un concepto común. Este concepto común de unión sustancial, en cuanto abraza también la unión hipostática, no es equívoco, porque no solamente es común el nombre, sino también el significado. Además no parece que es unívoco genérico, porque el concepto de unión sustancial se verifica aquí y en los demás casos de muy diversa manera en la misma ra-

zón de unión, como veremos después al tratar del compuesto que resulta. Mas ¿basta esto para que sea un nombre análogo con analogía metafísica? No parece, porque, si bien se diversifica esencialmente en los inferiores por sí mismo, sin embargo no hay entre los inferiores orden de prioridad y de posterioridad; las demás uniones no se refieren a la unión hipostática como a fuente esencial o como a fin, etc. Por consiguiente diremos que la unión, en cuanto que conviene a la hipostática y a las demás, es un concepto *unívoco* trascendental o no universal.

Y no sólo es unívoco el término "unión sustancial" en cuanto abarca a la hipostática y a las no hipostáticas, sino que también el mismo nombre más restringido de unión hipostática es también unívoco, y podría convenir uniformemente a las diversas uniones hipostáticas que podría tener una persona divina con muchas naturalezas creadas, o varias personas divinas con varias naturalezas creadas.

Es cierto que el concepto de unión hipostática es un concepto analógico, porque se forma de notas diversas tomadas, no de la misma unión hipostática, sino de otras cosas distintas; pero ya vimos que el concepto analógico puede ser unívoco. El olvido de esta distinción hace que algunos, al ver que el concepto de unión es analógico, lo clasifiquen entre los análogos metafísicos con gran daño de la claridad.

3. Si pasamos a hablar del *compuesto* que resulta de esta unión hipostática maravillosa, habremos de decir algo parecido a lo que hemos dicho de la unión. Este compuesto, en cuanto compuesto, es algo creado y contingente, una de cuyas partes es el ser necesario. Es sumamente maravilloso, porque ese compuesto no es una nueva naturaleza, ni una nueva sustancia, ni una nueva persona, ya que la persona es la misma que antes de la unión, a saber la persona del Verbo. Ni es un compuesto de mayor valor que cada una de las par-

tes, porque una de las partes es el Verbo, que por sí sólo vale cuanto la otra parte y mucho más con exceso infinito, por donde no se conserva el concepto vulgar de compuesto, el cual es mayor y de más valor que cada una de las partes; sólo se conserva el concepto de compuesto en cuanto que consta de varias partes, una de las cuales realmente no es la otra. Sin embargo, es evidente que la noción de compuesto, puestas estas observaciones, se salva, y conviene en un solo concepto con los demás compuestos sustanciales. Y ahora se pregunta: ese concepto común de compuesto, en cuanto abarca al compuesto teándrico y a los otros, ¿es unívoco o es análogo?

Desde luego hay que responder que el término "compuesto" no es equívoco, ya que no solamente el nombre es común, sino también la cosa significada, como hemos visto. Tampoco es unívoco genérico, porque la razón de compuesto se verifica en él de manera muy diversa que en los otros compuestos, y eso en la razón misma de compuesto, como hemos dicho. Mas ¿es análogo metafísico? Parece que no, porque aunque se verifique de muy diverso modo en los inferiores, las diferencias no dicen orden de prioridad y de posterioridad, lo cual es absolutamente necesario para que haya analogía metafísica. Será pues un término unívoco, aunque unívoco trascendental, no universal.

Y aquí repetimos lo anteriormente dicho. No sólo es unívoco el término "compuesto sustancial" con respecto al teándrico y a los demás, sino también el término más restringido "compuesto teándrico" es también unívoco con respecto a los diversos compuestos teándricos posibles. Porque aunque el término "compuesto teándrico" es analógico, ya dijimos que los términos y conceptos analógicos podían ser unívocos.

Art. 3.—Eucaristía.

1. No trataremos de recorrer toda la doctrina de los sacramentos, sino que nos detendremos solamente en el misterio de la Eucaristía, por su singular alteza. Su descripción podría ser ésta: la Eucaristía es el sacramento de la nueva ley en el cual se contiene Cristo realmente presente bajo las especies del pan y del vino por verdadera transustanciación del pan y del vino en el cuerpo y sangre de Cristo, verificada por las palabras de la consagración.

En esta descripción encontramos muchos términos cuya analogía o univocidad pudiéramos examinar; mas por no ser excesivamente largos, nos detendremos solamente en los términos de presencia y de transustanciación.

2. El P. Suárez, después de profundísimas investigaciones, llega a la conclusión de que la *presencia* eucarística de Cristo es un modo accidental intrínseco en el cuerpo de Cristo, el cual es el fundamento de las relaciones de indistancia a las especies eucarísticas y de proximidad a los cuerpos circundantes, y mudable por cualquier causa que traslade el cuerpo de Cristo eucarístico de un lugar a otro; este modo es intrínsecamente sobrenatural, porque, sujetándose en el cuerpo, sin embargo hace estar al cuerpo sin extensión alguna y todo en todo, y todo en cada una de las partes, como los espíritus.

De esta presencia tan maravillosa se pregunta: ¿es unívoca o análoga con las demás ubicaciones creadas?

Ante todo conviene dejar bien establecido que la ubicación creada conviene con la increada, o sea con la inmensidad, en un concepto común de ubicación intrínseca, y este concepto es análogo metafísicamente como todos los conceptos que convienen formal e in-

trínsecamente a Dios y a las criaturas. Mas restringiendo el concepto a significar solamente la ubicación creada, incluyendo la Eucaristía, ¿ese concepto es unívoco o análogo?

Desde luego no es *equívoco,* como es patente. Además no es análogo metafísico, porque ninguna de las ubicaciones se dicen con habitud a las otras, sino que todas son independientes entre sí, y únicamente dicen relación a la sustancia como verdaderos accidentes modales que son. Mas pudiera todavía dudarse si es un concepto unívoco trascendental, a causa de la diversísima manera con que se verifica en los diferentes inferiores, v. c. en el ángel, en la cantidad actualmente extensa y en el cuerpo eucarístico de Cristo, o si es un unívoco genérico. Y a esto último se inclina el P. Suárez, y su prueba parece convincente. Porque el concepto de ubicación es común y uno, y se diversifica en los inferiores por diferencias que no se definen por la razón común, como se ve si hacemos la división de las ubicaciones creadas. La ubicación creada puede ser *cuantitativa* (es decir, circunscriptiva, propia de la cantidad actualmente extensa), o *no cuantitativa,* que es una ubicación sin extensión y por la que el ser está todo en todo el espacio y todo en cada parte de él. La ubicación no cuantitativa puede ser *espiritual* o propia y connatural a los espíritus, y *material,* o sujeta sobrenaturalmente en un cuerpo cuanto, como es la Eucaristía. Si examinamos las diferencias en que disconvienen las diversas ubicaciones veremos que son cuantitativa y no cuantitativa, espiritual y material, y estas diferencias no se definen por la razón común de ubicación, sino que pueden ser otra cosa distinta de la ubicación; así que hay mutua distinción de razón entre el concepto común y las diferencias, lo cual basta para que el concepto común sea una razón unívoca universal y genérica (381).

(381) *D. M.*, 51, VI, 6, 8.

Y repetiremos lo de siempre: este concepto de ubicación eucarística es un concepto analógico, mas no por eso es análogo, antes puede ser, y es de hecho, unívoco.

3. Otro de los términos que podemos examinar bajo el aspecto de la analogía en la Eucaristía es el término de transustanciación.

Según la fe, la transustanciación es una conversión total de la sustancia del pan y del vino en la sustancia del cuerpo y de la sangre de Cristo. Los teólogos investigan detenidamente en qué puede consistir esta acción tan maravillosa, y cada uno con piedad y con modestia establece lo que le parece más conforme con los datos de la fe. Suárez también ha investigado esta materia, y llega a esta descripción de la transustanciación: la transustanciación es una conversión sustancial total, en la cual intervienen los siguientes elementos: primero, conservación sustancial del cuerpo de Cristo y producción de una presencia accidental suya en el sitio de las especies; segundo, una sustitución del cuerpo de Cristo en lugar de la sustancia del pan en el oficio de sustentar, aunque sólo eficientemente, los accidentes y de ser designado por los accidentes así conservados; tercero, cesación de la sustancia del pan a consecuencia de la sustitución anterior. La acción sustancial conservativa del cuerpo de Cristo y la acción conservativa de los accidentes separados con cierta manera de perseidad no están unidas "ex natura rei", sino por voluntad del agente principal, significada práctica y eficazmente por las palabras de la consagración, las cuales hacen que los accidentes signifiquen y contengan el cuerpo y sangre de Cristo (382).

Largas páginas se necesitarían para explicar el sentido y la fundamentación de esta teoría, pero para nuestro fin basta la descripción puesta.

---

(382) Suárez, *De Euch.*, d. 50, VIII, 3-7.

Algunos impugnan acerbamente esta sentencia, y para ello presuponen que la transustanciación conviene sólo análogamente con las demás conversiones, y con este presupuesto reprenden a los que no piensan con ellos y creen tener el camino expedito para establecer las notas que han de constituir su esencia.

Pero este procedimiento no es acertado ni científico. Primero se ha de establecer cuál es el concepto científico de la transustanciación, empleando para ello todos los recursos de la filosofía y de la teología, y sólo entonces podremos compararla con las demás conversiones sustanciales bajo el aspecto de la univocidad o de la analogía; si primero no sabemos su concepto, no podremos hacer tal comparación, como es patente.

Y esto es lo que ha hecho Suárez con gran profundidad. Ha investigado las notas esenciales que constituyen la transustanciación, y ha llegado al resultado que hemos notado en la descripción citada. Y supuesto este concepto, podemos ya hacer la comparación indicada.

4. Y *ante todo* la transustanciación es un concepto analógico, porque se ha formado por síntesis de muchas notas tomadas, no de la misma transustanciación, sino de cosas distintas de ella. Esto es lo que tal vez ha seducido a algunos para afirmar sin más examen que la transustanciación conviene sólo análogamente con las demás conversiones sustanciales, cosas que son del todo diversas, como ya hemos dicho antes. En *segundo* lugar la transustanciación es un concepto uno, que es unívoco con relación a todas las transustanciaciones, como es natural. En *tercer* lugar la transustanciación conviene con todas las conversiones sustanciales naturales en un concepto común de conversión sustancial. En *cuarto* lugar este concepto no es equívoco, porque, como es patente, no sólo es común el nombre de conversión sustancial, sino también la cosa significada. En *quinto* lugar el concepto

de conversión sustancial en cuanto es común a la transustanciación y a las demás conversiones sustanciales no es análogo con analogía metafísica. Para ello sería necesario que las demás conversiones tuvieran la razón de tales por referencia a la transustanciación y con dependencia de ella, lo cual no sucede, porque aunque no existiera la transustanciación, las demás conversiones sustanciales verificarían formal e intrínsecamente el concepto de conversión sustancial, y asimismo la transustanciación sería conversión sustancial, aunque no existieran las otras conversiones sustanciales naturales. Por consiguiente, el concepto común de conversión sustancial *es un término unívoco.*

Pero ulteriormente se podría investigar si es un concepto unívoco genérico o si es unívoco trascendental. A lo cual se podría responder en *sexto* lugar que parece ser un concepto unívoco, no genérico, sino trascendental. Porque las diferencias con las demás conversiones consisten en que la transustanciación es una conversión total, y en ella no hay conexión *natural* entre la posición del término "ad quem" y la cesación del término "a quo", y las naturales son parciales y en ellas hay conexión natural entre la posición del término "ad quem" y la cesación del término "a quo", y estas diferencias indican el *modo de ser* del término a que se aplican y no una diferencia que tenga significación acabada por sí; ahora bien, tales modos son la razón común, pero más expresada y determinada; por tanto se diferencian en la razón común misma, y así es imposible que esa razón común sea una razón genérica. *Finalmente,* se puede decir que es un término análogo con analogía impropiamente dicha, si llamamos concepto análogo al que trasciende a sus diferencias; mas en rigor no es propiamente análogo, como queda dicho.

Art. 4.—Misterios de la gracia.

1. Muchos son los misterios de la gracia, como son la visión beatífica, el "lumen gloriae", la gracia habitual, las virtudes infusas, los dones, las gracias actuales; mas por brevedad y como ejemplo sólo examinaremos uno bajo el aspecto de la analogía, que será la gracia habitual. El P. Suárez después de profundas investigaciones llega a esta descripción: la gracia habitual es un accidente cualitativo que inhiere en el espíritu creado (383), haciéndolo formalmente participante de la naturaleza divina (384), en virtud de la cual participación el espíritu creado tiene exigencia próxima a que se le den ciertos hábitos a manera de potencias, por los cuales pueda ejercitar actos inmanentes de orden divino (385), y tiene como efectos se-

(383) "Et ita cum D. Thoma, concludimus gratiam hanc et esse in qualitatis praedicamento et sub specie seu genere habitus, quod discursu rationis satis ostensum est" *(De Gratia,* L. VI, c. 2, n. 11).

(384) "Prius, vero ut rem distincte concludamus, ex dictis colligitur primo, gratiam non esse in potentiis, sed in essentia animae tanquam in proximo subiecto... Perfectio enim commensuratur perfectibili; potentia autem quae est perfectibilis per habitus, totum suum esse habet in ordine ad suos actus, suumque particulare obiectum: ergo tantum illi habitus qui ad operandum proxime operantur, in potentiis recipiuntur; at vero gratia in primis est forma absoluta, quae immediate ad nullum actum vel obiectum dicit habitudinem, sed solum ad dandum quoddam esse divinum; ergo ex hac parte non est apta ad perficiendam potentiam. Deinde est veluti universalis forma, cui non minus debentur perfectiones intellectus quam voluntatis; ergo de se abstrahit ab utraque potentia; ergo in neutra illarum collocari debet sed in essentia. Praeterea gratia est formalis terminus regenerationis hominis et fundamentum filiationis Dei adoptivae, quatenus est peculiaris participatio divinae naturae, ut decimus: ergo immediate respicit naturam, seu essentiam et substantiam animae. Ulterius per hanc gratiam illabitur Deus ipsi animae secundum essentiam eius, novo modo existendo in illa; ergo Deus infundendo hanc gratiam specialiter operatur in ipsamet animae essentia; ergo in illa immediate recipitur haec gratia, et ita recte intelligitur illud: "qui adhaeret Deo, unus spiritus fit cum Deo" utique per specialem unionem inter Deum et animamipsam. Denique hoc modo fit ut non solum potentia, sed etiam ipsa substantia animae per propriam forman supernaturaliter perficiatur" *(De Gratia,* L. VI, c. 12, n. 13).

(385) "Affirmari non potest implicationem involvere dari aliquam qualitatem supernaturalem quae sit forma dans formaliter aliquod esse supernaturale, quod non ordinetur per se primo ad aliquam operationem,

cundarios connaturales y no metafísicamente necesarios la justificación del pecador, la amistad divina, la filiación adoptiva, la herencia de los bienes eternos (386).

Aquí hemos de hacer la misma observación que en el problema anterior de la transustanciación. Algunos presuponen que esta cualidad de la gracia conviene sólo análogamente con las demás cualidades, y de esta presuposición se aprovechan para reprender a los que no sienten con ellos, y creen tener licencia para determinar su esencia según sus opiniones preconcebidas o preferidas.

El P. Suárez, abandonando como inválido este camino, establece con ayuda de todos los recursos de la filosofía y de la teología las notas características de la gracia, llegando a la descripción que hemos expuesto. Y esto presupuesto podemos ya examinar si el concepto común con las demás cualidades es análogo metafísicamente o si es unívoco.

2. En *primer* lugar el concepto de la gracia habitual es un concepto analógico, porque se forma de notas que no hemos tomado inmediatamente de la gracia habitual, sino de otras cosas distintas de ella, y tal vez esto ha seducido a algunos para decir sin más averiguación que es un concepto metafísicamente análogo. En *segundo* lugar el concepto de la gracia es un concepto estrictamente unívoco y específico con relación a todas las gracias habituales individuales. En *tercer* lugar conviene con todas las demás cualidades en

---

tanquam proximum principium eius; nam quae est vel qualis haec repugnantia?... Probatur primo, quia rationi consonum est ut Deu non minus cumulate perficiat naturam in ordine supernaturali quam in naturali, servata proportione; sed in ordine naturae ita rem constituit ut primo det illi substantialem formam, deinde potentias et virtutes agendi, tanquam connexas cum forma, et in ea radicatas; ergo simili modo debuit natura ad divinum ordinem sublevari, primo participando divinam naturam per gratiam deificantem animam, et deinde per virtutes operativas, ipsi gratiae tanquam essentiae et radici coniunctas" *(De Gratia,* L. VI, c. 12, nn. 5, 6).

(386) *Ib.*, l. 7, cc. 1-4.

un concepto común de cualidad, y con las espirituales en un solo concepto común de cualidad espiritual. Pero ahora preguntamos si esos conceptos comunes a la gracia y a otras cualidades son unívocos o análogos.

A lo cual respondemos en *cuarto* lugar, que el concepto de cualidad o de cualidad espiritual en cuanto es común a la gracia y a otras cualidades no es análogo metafísicamente. Para ello se necesitaría que las demás cualidades no verificaran la razón de cualidad sino por referencia a la gracia o por dependencia de ella, o viceversa, lo cual no sucede; porque supuesta la naturaleza del espíritu y su poder intelectivo, tanto las cualidades naturales como las sobrenaturales son accidentes ordenados a la sustancia para perfeccionarla en su línea específica de intelectualidad, pero no se ordenan unas cualidades a otras últimamente como a sujeto o a fin. Por consiguiente, el concepto de cualidad común a la gracia y a las otras cualidades es unívoco.

Pero se podría determinar más si es un concepto unívoco genérico o trascendental. Y parece más razonable decir que es un concepto genérico (387). Porque las demás cualidades se constituyen en especies diferentes por sus efectos formales y por los oficios a que se destinan, mas el efecto formal de la gracia y los oficios a que se destina son especialísimos, que es divinizar el ser del espíritu haciéndole participante de la naturaleza divina, y exigir los hábitos proporcionados para ejercitar los actos inmanentes de orden divino; luego la gracia se constituye en una especie particular por este efecto formal y por sus oficios.

3. Se dirá que la gracia y las demás cualidades naturales se diferencian por ser aquélla sobrenatural y éstas naturales, las cuales diferencias no indican determinaciones que tengan significado acabado por sí,

---

(387) *De Gratia*, l. 6, c. 2, n. 11.

sino modos esenciales de ser; mas los modos de ser no significan una cosa ajena a la razón común, sino la misma razón común más determinada y particularizada; luego la gracia y las demás cualidades se diferencian en la misma razón común, y así ese concepto común de cualidad es análogo.

Solución. Es verdad que la gracia y las cualidades naturales se diferencian en que aquélla es sobrenatural y éstas naturales, mas estas diferencias no les convienen inmediatamente por ser cualidades, sino por ser cualidades que tienen tales efectos formales y tales oficios especiales, y por consiguiente por estar en tal especie de cualidad. La naturalidad o sobrenaturalidad le conviene consiguientemente a ser de tal especie o género, y por consiguiente no puede impedir la univocidad en la razón común de cualidad y aun de cualidad espiritual.

Mas la gracia habitual no se denomina solamente con los nombres de cualidad y de cualidad espiritual, que ya hemos considerado, sino que se denomina también con el nombre de hábito, y podríamos preguntar si el nombre de hábito, en cuanto que abraza a la gracia habitual y a los demás hábitos operativos, es un nombre análogo o unívoco.

La respuesta parece que ha de ser que tal nombre ni es unívoco ni análogo con analogía metafísica o intrínseca con respecto a la gracia y a los otros hábitos inmediatamente operativos. Porque si bien la gracia conviene con los hábitos operativos en que es una cualidad, y en que es añadida accesoriamente a la naturaleza y no como propiedad suya, sin embargo ni dice relación inmediata a la operación, ni se recibe en las potencias del alma, sino en la misma sustancia del alma (388).

No podemos dar solución adecuada a esta cuestión

---

(388) *D. M.*, 42, IV, 19, 23.

si no determinamos de antemano en qué género de cualidades hay que clasificar a la gracia habitual. Y ante todo consta que no se ha de poner en el género de potencia o impotencia, porque estas cualidades son innatas y además dicen inmediato orden a la operación. Tampoco se ha de poner en el género del hábito y de la disposición por la razón apuntada en la dificultad, a saber porque no dice orden inmediato a la operación. Como es natural tampoco se puede poner en el género de forma y figura, porque éstas son cualidades del cuerpo. De donde se sigue que hay que poner la gracia entre las cualidades de la tercera división aristotélica, que él llama "passio et patibilis qualitas", para darles algún nombre y porque las más manifiestas de este género son las cualidades sensibles de los cuerpos (389). Esta división encierra todas las cualidades que se destinan al ornamento de la sustancia y no próxima e inmediatamente a la operación; y como la gracia no se destina próxima y primariamente a la operación, sino a adornar el alma endiosándola y haciéndola participante de la naturaleza divina, por eso se pone en este tercer género de cualidades (390). Por consiguiente el nombre de "passio et patibilis qualitas", en cuanto se refiere a la gracia habitual y a las otras cualidades de este grupo, conviene unívocamente a todas ellas (391). Pero considerando el nombre de hábito en cuanto referido a la gracia y a todos los

---

(389) *D. M.*, 42, III, 4.

(390) "Omnis ergo alia qualitas quae ita consequitur formam vel eam imitatur ut et suam propriam habeat entitatem, et non sit operatio neque ad operationem per se primo ordinetur, sed ad formaliter perficiendam et ornandam substantiam, ad tertiam speciem qualitatis pertinet, quae passio vel patibilis qualitas nominatur, quia per haec signa vel effectus maxime a nobis cognoscitur in sensibilibus rebus, non quia formalis ratio illius speciei per illa verba explicetur: neque etiam quia necesse sit omnem qualitatem illius speciei habere illam rationem vel habitudinem a qua vox illa sumpta est: nam aliud est a quo nomen imponitur, aliud quod significat" *(D. M.*, 42, V, 7).

(391) Véase la nota 384, donde se enseña con toda claridad que la gracia se destina a ornar al alma, y no inmediatamente a la operación.

otros hábitos operativos, no es ni unívoco ni análogo con analogía intrínseca o metafísica, sino que solamente es análogo con cierta analogía de proporcionalidad (392), la cual, para Suárez, siempre es extrínseca y metafórica. La gracia habitual no es hábito, pero se puede llamar hábito abusivamente y por metáfora, porque se comporta con el alma en orden a adornarla, como el hábito operativo se comporta con la potencia en orden a adornarla, aunque de muy diversa manera.

Como es natural, también podemos conocer los misterios de la gracia por analogías o comparaciones; y así, al comparar la gracia con el calor que pone brillante y puro y ardiente al hierro, conocemos la alteza de los efectos formales de la gracia, la cual hermosea al alma, la limpia de toda impureza y la endiosa en cierta manera.

De lo dicho se deduce que los misterios de la gra-

---

(392) Las cualidades de la tercera división tienen como sujeto al cuerpo naturalmente hablando *(D. M., 42, V, 11)*. Y continúa: "Dixi autem loquendo ex natura rei, quia supernaturaliter potest substantia spiritualis affici qualitatibus quae ad dandum vel perficiendum esse per se primo ordinentur, quae in ea ratione cum qualitatibus tertiae speciei conveniunt, et in illa constituendae sunt. Et ratio est quia licet hae substantiae, quaod suum esse naturale non indigeant illa perfectione, elevari tamen possunt ad participandum esse superioris ordinis, et ornari ac perfici superiori pulchritudine, et ideo per elevationem ad supernaturalem ordinem possunt huiusmodi qualitates recipere. Quia vero metaphysicus has qualitates non attingit, ideo passibiles qualitates collocat in inferiori ordine corporalium qualitatum" *(D. M., 42, V, 12)*.

La gracia pertenece a este tercer género de cualidades: "De gratia vero habituali, supponendo quod sit in essentia animae, et quod per se primo non sit operativa (utrumque enim incertum est) nego esse qualitatem primae speciei, sed tertiae (quamquam Aristoteli et philosophis incognitum fuerit tale qualitatis genus) quia per se primo solum ordinatur ad perficiendam et qualificandam substantiam per suum esse formale: quam existimo esse propriam rationem tertiae speciei, ut in sequenti sectione magis declarabo. Vocatur autem gratia habitus ea communi appellatione qua omnis bona dispositio ex se permanens corpori vel animae addita, solet habitus eius appellari, quia per illam bene se habet res in seipsa" *(D. M., 42, IV, 23)*.

Y ésta es la causa por qué cuando la gracia se llama hábito, se denomina de esa manera con impropiedad y por cierta analogía extrínseca o sea por metáfora: "Existimo tamen etiam in hac significatione esse aliquam analogiam proportionalitatis, ut in tertia difficultate declarabo" *(D. M., 42, III, 4)*.

cia los podemos conocer por conceptos propios "ex communibus", o sea por conceptos analógicos, y por analogías, pero no por conceptos análogos, ya que los conceptos que entran a formar el concepto complejo de la gracia son unívocos.

EPILOGO

Una vez que hemos visto la teoría de Suárez a través del largo camino de nociones, divisiones, fundamentos y aplicaciones, nos será ahora fácil resumir su idea acerca de la analogía metafísica o intrínseca, que es la única que merece la consideración filosófica. Para ello nos servirá recordar los fundamentos ontológicos y lógico-psicológicos, y el fruto que de estos fundamentos recoge Suárez.

1. Los fundamentos ontológicos son los siguientes: el primero es la eminencia del ser divino. Por medio de los principios de contradicción y de causalidad nos ha sido posible conocer que existe Dios, el cual es Uno, Acto puro, Infinito, que contiene eminentísimamente toda perfección posible y real, y por consiguiente es fuente de todo ser fuera de él, de donde se sigue que ha de haber seres posibles que sean seres por participación.

El segundo es la dependencia del ser participado con respecto al ser divino. Si consideramos estos seres por participación, ellos dependen de Dios en la totalidad de su realidad, esencia y existencia, posibilidad y actualidad, de donde se han de evitar con cuidado las anfibologías de algunos que al hablar de la esencia actual, dicen que ésta no es efecto directo e inmediato de la acción divina, sino indirectamente en cuanto que depende de la acción divina la existencia que actúa a la esencia.

El tercero es que Dios tiene semejanza formal con las criaturas en aquellas perfecciones que prescinden de imperfección. Esta semejanza formal es de perfección a perfección o inmediata, y no solamente una semejanza de habitudes. Si Dios es ser o sabio solamente con semejanza proporcional, entonces Dios no tendría la perfección representada por nuestro concepto de ser o de saber, sino una cosa "simpliciter diversa", la cual tendría con la esencia divina una habitud semejante a la habitud que tiene nuestro ser o sabiduría con nuestra esencia creada; y parece evidente que esto sería afirmar lo que afirman los agnósticos dogmáticos. Claro es que la semejanza formal que hay entre Dios y las criaturas está mezclada con infinita distancia o desemejanza; pero esa desemejanza misma es semejante en la razón de ser o de sabiduría.

2. El fundamento lógico-psicológico es uno, del cual se derivan muchas consecuencias. Nuestro entendimiento tiene facultad para retener por la precisión aquel aspecto semejante en que convienen las cosas, sin atender a la manera particular como tal aspecto semejante se verifica en los diversos inferiores; mas como quiera que Dios y la criatura son semejantes formalmente en la razón de ser en cuanto a la totalidad de su realidad y aun en las diferencias y modos más remotos, se sigue que el entendimiento puede retener la razón de ser sin atender a la manera particular como está verificado en los inferiores de que se predica, y esa razón de ser retendrá toda la realidad de los inferiores y de todas las diferencias y modos en cuanto son ser. Este concepto tendrá forzosamente las siguientes propiedades:

Primeramente será uno y prescindido de los inferiores, porque no atiende sino al aspecto común en que todos convienen, que es la razón de ser apto para existir.

En *segundo* lugar será uno y prescindido, pero con unidad y precisión imperfecta; porque la unidad y la

precisión será imperfecta si él embebe a las diferencias bajo la razón confusa del ser, y si él está embebido en las diferencias formalmente, de manera que no puedan definirse sino por el ser. Y en efecto él contiene a las diferencias bajo la razón confusa de ser sin omitir absolutamente ningún aspecto real, sino solamente la expresión particular y determinada; porque contiene en sí todo lo que es realidad; y como es realidad todo lo que hay en los inferiores, aun en sus diferencias y modos particulares más distantes y en todos los aspectos reales que en ellos se puedan distinguir, luego el concepto del ser contiene en su razón confusa toda la realidad de los inferiores y de todas las diferencias y modos, y de todos los aspectos reales que en ellos se puedan encontrar. Además, las diferencias, aun en lo que tienen de más discriminativo y distanciado, se definen esencialmente por la razón de ser y son constituídas por la razón de ser; y como el ser no puede prescindir de sí mismo, porque esto sería una contradicción, por esto contiene a las diferencias en cuanto éstas se definen por la razón confusa del ser.

Dicho se está que esto no es decir sino que el ser trasciende formalmente a los inferiores y a todas las diferencias y modos.

En *tercer* lugar, el ser se contraerá a los entes particulares, no por composición metafísica con las diferencias, sino por mayor expresión de algún ente contenido indeterminadamente como ser bajo la razón comunísima de ser; porque las diferencias, que se añaden al ser, se definen por el ser; luego ellas no le han traído al ser cosa nueva que no sea ser, sino mera expresión mayor del ser que allí se contenía.

3. Si consideramos por fin el fruto maduro que de estas consideraciones se desprende, veremos que el ser es análogo con analogía metafísica o intrínseca de atribución. Es analogía intrínseca, porque la forma significada por el término *ser* conviene formal e in-

trínsecamente a todos los inferiores. Y es analogía intrínseca de atribución porque el ser abarca toda la realidad que hay en los inferiores sin omitir absolutamente nada de ella, aunque solamente bajo la razón comunísima de ser; mas esa realidad en los inferiores es diversísima y con orden de origen y originado, de prioridad y de posterioridad, por eso el ser mismo en los inferiores está con esa misma diversidad: en Dios el ser absolutamente considerado está como en origen y fuente de infinita eminencia, y en la criatura está como en cosa originada y participada con infinita deficiencia. Lo cual no es decir que esa variedad de eminencias y dependencias esenciales aparezcan en el concepto del ser cuando es predicado de cada uno de los inferiores, porque en la predicación solamente aparece a la mente la única nota de ser apto para existir; lo que se quiere decir es que el ser absolutamente considerado está en cada inferior abarcando toda la realidad que hay en él; y como esa realidad es tan diversa, por eso el ser absolutamente considerado está verificando cosas muy diversas en cada uno de ellos. *El contenido conceptual conocido al ser aplicado a cada uno de los inferiores es el mismo, pero cada uno de los inferiores otorga a ese contenido conceptual una realidad muy diversa del otro; advirtiendo, sin embargo, que esa diversidad tan grande se define y describe por el mismo contenido conceptual invariado psicológicamente.*

Esta solución es *originalísima,* porque, aunque ella está contenida en los maestros antiguos, sin embargo no se había aislado suficientemente de otros elementos que la oscurecían y recargaban inútilmente. Es *genial* por la suma simplicidad; porque si todos los seres y diferencias son ser, el concepto destinado a representar el ser en común habrá de contener todo lo que es realidad en cada inferior, y por consiguiente se habrá de verificar diversísimamente en ellos con diversidad

nacida de sí mismo y no de cosa ajena a sí mismo. Es *fundadísima,* porque los principios en que se apoya no son discutidos ni discutibles; y si hay alguna diversidad en alguno de los puntos en que tal teoría se funda, no será sino controversia de palabras y no de cosas, como afirma el mismo Suárez. Es sumamente *coherente* en sí misma, ya que están ligados con lógica férrea todos los principios en que se funda y las conclusiones que de ellos se derivan. Es sumamente *apta para el fin* que se pretende, que es salvar por una parte la trascendencia divina contra el univocismo, y por otra el conocimiento analógico que tenemos de Dios, que ni es agnosticismo ni ontologismo.

En efecto *salva* la trascendencia divina, porque, como quiera que el concepto del ser contiene confusamente las diferencias en cada inferior a que se aplica, al predicarlo de Dios se le atribuye con infinita eminencia, y al atribuírselo a la criatura se le atribuye con infinita dependencia y suma deficiencia. *Se evita* en nuestro conocimiento el agnosticismo, porque el concepto de ser que atribuímos a Dios representa algo en que Dios y la criatura son formalmente semejantes, y así con nuestro concepto conocemos algo de lo que intrínseca y formalmente hay en Dios, aunque la manera propia como está en Dios no la podremos alcanzar sino por negaciones, relaciones y comparaciones por eminencia y exceso. *Se evita* el ontologismo porque el concepto de ser que atribuímos a Dios no representa inmediata y directamente a Dios como a ningún otro de los inferiores, sino que inmediatamente representa una razón común que para significar exclusivamente a Dios tiene ulteriormente que determinarse por determinaciones exclusivas de él. Y por consiguiente se tiene de Dios un concepto *analógico,* que consta de conceptos comunes, positivos análogos y de negaciones, relaciones a las cosas creadas y de comparaciones por eminencia y exceso; el cual concepto,

aunque representa directa e inmediatamente a Dios, no lo representa con sus propios colores, sino con colores tomados de las criaturas.

4. Si ahora hacemos comparación de esta teoría con las otras más principales, que son la escotista y la cayetanista, hemos de dejar muy bien asentado que no atribuímos en firme a ninguna de ellas los errores de panteísmo, agnosticismo u ontologismo, que tanto se barajan en las mutuas refutaciones. Todos admitimos la infinita trascendencia de Dios sobre todo lo creado y creable, y la suma dependencia de las criaturas con respecto al Creador, y todos admitimos que conocemos a Dios con un conocimiento analógico que no es solamente negativo, relativo, metafórico o pragmático, como pretenden los agnósticos dogmáticos; y ninguno de nosotros se erige en maestro para enseñar a otros lo que ya saben perfectamente y admiten firmísimamente como un tesoro precioso, apoyados en la fe y en la recta razón.

Pero supuestas estas verdades como inconcusas, cada una de las teorías pretende dar una explicación racional que sea la más apta para salvaguardarlas, y en esta explicación es donde se ve la superioridad de la teoría suareziana y los inconvenientes de las otras.

5. La teoría llamada escotista dice que el concepto del ser prescinde perfectamente de todas las diferencias y modos. De aquí se seguiría el monismo panteísta; porque si el ser prescinde de las diferencias, éstas quedan fuera del ser, y así no tendrían realidad alguna; las diferencias y distinción de los seres sería cosa irreal y mera ilusión, y esto es precisamente lo que afirma el monismo panteísta.

Se responde que las diferencias no son la pura nada, sino que son alguna realidad, "ens ut quo, non ut quod"; y que el concepto del ser prescindido de las diferencias no es un género, porque abraza toda realidad confusamente.

Teniendo en cuenta estas explicaciones, que completan la teoría escotista, diremos que con tales atenuaciones la teoría no lleva al panteísmo ni al conocimiento univocista de Dios, pero es incoherente, no explica lo que debía explicar y representa un estadio de la reflexión filosófica que se puede superar y que de hecho se ha superado.

Es *incoherente*, porque si el ser prescinde perfectamente de las diferencias, quiere decir que éstas no son realidad alguna; y si, a pesar de esto, se afirma que tienen realidad por lo menos "ut quo", se dice una cosa inconciliable con la precisión perfecta que se acaba de afirmar. Además, si prescinde perfectamente de las diferencias, el concepto del ser es genérico, porque ha de componer metafísicamente con las diferencias, como con determinaciones del todo ajenas a la razón común, lo cual es inconciliable con la afirmación que se acaba de hacer de que el ser no es una noción genérica.

Por consiguiente *no explica* lo que se ha de explicar. En primer lugar no salva la trascendencia divina, porque la noción del ser se predica de Dios en igual medida esencial que de las criaturas; la noción de ser no se varía por sí misma, sino por diferencias ajenas; por consiguiente si el ser se predica de Dios y de las criaturas, el ser en ellos será el mismo e invariado; y sólo será diferente algo distinto del ser, pero no el ser mismo. En segundo lugar no se salva el conocimiento análogo y no univocista de Dios: porque de Dios no conocemos sino lo que se nos da en el concepto que de él predicamos; y como el concepto que de él predicamos representa una cosa que es perfectamente igual en Dios y en las criaturas, luego lo que conocemos de Dios son perfecciones que son iguales en Dios y en las criaturas; serán diferentes los modos del ser, pero como éstos no son el ser, éste queda siempre igual en Dios y en las criaturas.

Por fin esta teoría significa *una manera de abstracción menos perfecta,* que se puede superar por otra más perfecta. Ellos, *distinguiendo entre "ens quod" y "ens quo",* retienen en el concepto del ser solamente el "ens quod" y dejan fuera el "ens quo". Mas como uno y otro son verdadera realidad y no una ficción, según confiesan ellos mismos, el entendimiento puede formar un concepto más *abstracto,* que retenga todo lo que tiene realidad sea "quod" o "quo"; tal concepto será *uno,* porque no atiende a los modos particulares como se verifica en los inferiores, y por consiguiente *prescindirá* de alguna manera de las diferencias y modos del ser; mas será uno y preciso con una *unidad y precisión imperfecta,* porque el ser contiene bajo su razón comunísima todo lo que es realidad, y como las diferencias y modos son realidad, por eso los contiene en cuanto son ser, aunque no expresando la particular determinación de cada uno. También será un concepto *trascendental,* embebido en las diferencias, porque se predica esencialmente de todo lo que es ser, y las diferencias son ser. Será por fin *análogo* con analogía de atribución intrínseca o metafísica; porque el ser absolutamente considerado estará en cada uno de los inferiores, a los cuales se aplica, abarcando toda la realidad de ellos sin omitir absolutamente nada; y como esa realidad es diversísima y tiene orden esencial de origen y de originado, de ser por esencia y ser por participación, el ser estará en los inferiores con esa misma diversidad, la cual diversidad, sin embargo, se contiene confusamente en el concepto psicológicamente invariado del ser (Dm. 2, V, 12-44).

6. Si ahora consideramos la teoría cayetanista, veremos que laudablemente procura ante todo poner a salvo la infinita trascendencia divina. Por eso dice que la primera y más trascendental diferencia entre Dios y la criatura es la real distinción entre existencia y esencia en las criaturas; la existencia es de suyo "infi-

nita simpliciter" en toda la línea del ser, y si no se recibiera en una potencia realmente distinta, que es la esencia, todas las criaturas serían infinitas "simpliciter", o mejor no habría sino la existencia infinita, que es la divina, lo cual es el panteísmo. De aquí deduce que no hay *semejanza formal e inmediata* de perfección a perfección entre Dios y las criaturas, ni siquiera en aquellas perfecciones que prescinden de imperfección; sólo hay semejanza proporcional, porque en Dios hay una cosa que es a su esencia algo parecido a lo que mi existencia creada es a mi esencia creada. De aquí deducen ulteriormente que, siendo Dios y las criaturas tan esencialmente diversos, no caben en un *sólo concepto prescindido,* ni siquiera imperfectamente, de las diferencias, sino en un concepto uno con *unidad proporcional,* que no representa una razón común, sino que directa, actual e inmediatamente significa a los inferiores unidos por el vínculo de la semejanza proporcional.

Sin embargo esta teoría, como podemos recordar brevemente, podría llevar al *panteísmo,* al *agnosticismo* y al *ontologismo*. Lleva al *panteísmo,* porque afirma que la existencia de suyo es algo "simpliciter" infinito, y que para limitarla se necesita que sea recibida en una potencia realmente distinta. Mas si la existencia es de suyo realmente infinita "simpliciter", es imposible que se limite ni por causa agente alguna ni por sujeto alguno receptor; lo infinito es esencialmente inmutable e ilimitable; y como todas las criaturas participan del ser, todas las criaturas son "simpliciter" seres infinitos, o mejor serán el único ser infinito que es posible. Lleva también al *agnosticismo,* porque nuestro concepto del ser aplicado a Dios representa algo "simpliciter diverso" de lo que representa al aplicarlo a las criaturas, y de lo que hay en Dios solamente sabemos que es a su esencia algo parecido a lo que la existencia creada es a la esencia creada. Finalmente lleva al *on-*

tologismo porque nuestros conceptos representan a los inferiores actual y directamente, no por un concepto común y prescindido de las diferencias, y eso quiere decir que conocemos a Dios por sí mismo, en lo cual consiste el ontologismo.

Dicen sin embargo que el concepto del ser, aunque no es uno con unidad de precisión, sino uno con unidad de proporcionalidad, sin embargo es un concepto simplicísimo, porque en él se resuelven todos los demás, y él no se resuelve en otros más simples. Además, aunque el concepto del ser contiene actual e inmediatamente a los inferiores con unidad proporcional, los contiene tan confusa e indeterminadamente, que en él no aparece variedad o multiplicidad alguna, ni el mismo Dios con su agudeza infinita podría descubrirla al contemplar nuestro concepto objetivo del ser. Con esta explicación queda evitado el agnosticismo, porque al predicarlo de Dios nos notifica una razón objetiva tan parecida a la creada, aunque imperfectamente, que cabe en un solo concepto indivisible y simplicísimo. Se evita también el ontologismo, porque al aplicarlo a Dios no me representa algo que sea propio y exclusivo de Dios, sino una razón común a muchos, y por consiguiente no lo conozco por sí mismo sino por conceptos y colores ajenos.

Ciertamente que con estas explicaciones y atenuaciones la sentencia cayetanista evita a primera vista el ontologismo y el agnosticismo, pero incurre en varias incoherencias que vamos a señalar, y que hacen renacer los errores que parecían evitados.

La primera incoherencia es decir que el concepto del ser no es uno con unidad de precisión, sino que actualmente y directamente contiene a los inferiores, y por otra parte afirmar que el concepto del ser es simplicísimo, y que en él no hay variedad alguna y que ni el mismo Dios la podría descubrir en él; si es simplicísimo, si no hay en él variedad alguna notificada,

y si ese concepto contiene indeterminadamente las diferencias, luego es un concepto prescindido de los inferiores y no le falta absolutamente nada para coincidir con el concepto suareziano prescindido imperfectamente de los inferiores.

La segunda incoherencia es mantener que Dios no tiene semejanza formal e inmediata con las criaturas, aunque imperfecta, en aquellas perfecciones que prescinden de imperfección. Porque si tal semejanza no existe, entonces es claro que el concepto no puede ser simplicísimo e indivisible, ni podrá representar una razón común, que no hay, antes representará inmediata y directamente a los inferiores, de donde renacerá otra vez irremediablemente el ontologismo, ya que el concepto representará inmediatamente a Dios por sí mismo y no por una razón común, que no se da ni se conoce; y el agnosticismo, ya que al aplicar el concepto a Dios y a las criaturas representa cosas "simpliciter" diversas, y de la perfección que hay en Dios se pretende que no conocemos sino que es *algo* que tiene con su esencia una habitud parecida a la que tiene nuestra existencia con nuestra esencia creada.

Por fin esta sentencia no puede librarse del peligro del *panteísmo* al mantener como fundamento esencialísimo de la analogía metafísica la real distinción de esencia y existencia, y esto por la razón de que la existencia, de suyo, es "simpliciter infinita in omni linea entis", y para limitarse se ha de recibir en una potencia realmente distinta. La real distinción entre la esencia y la existencia no tiene nada que se oponga a la ortodoxia, aunque se la tenga por una tesis falsa; pero defendida por el argumento insinuado, lleva necesariamente al panteísmo; porque si la existencia de suyo es "simpliciter" infinita en toda la línea del ser, nadie la puede limitar, y así todas las criaturas son realmente el único existir infinito posible.

Y si la teoría cayetanista aun con sus atenuacio-

nes es incoherente, y no puede lógicamente remover todos los peligros de agnosticismo y de ontologismo, que incesantemente vuelven a renacer cuando se pensaba que bajo algún aspecto se habían evitado, y sobre todo si no puede evitar, como parece, el peligro de panteísmo, claro es que es inepta para explicar lo que hay que explicar, y que está en un estadio de reflexión filosófica que se puede superar y que de hecho se ha superado.

7. De todo lo dicho vuelve a aparecer con toda claridad que la única teoría capaz de resolver el problema de la analogía con solidez, coherencia y con aptitud para explicar todo lo que hay que explicar con ella, es la teoría suareziana. Sus fundamentos ontológicos y lógico-psicológicos y las consecuencias que de ellos se deducen son indiscutibles: Dios es el Ser por esencia, Acto puro e Infinito, y origen eminentísimo de todo ser que hay fuera de Dios y de toda su realidad, esencia y existencia, actualidad y posibilidad; de donde por fuerza ha de haber alguna semejanza formal e inmediata entre Dios y la criatura, aunque con infinita distancia. Si tenemos además en cuenta que nuestro entendimiento puede abstraer aquello en que convienen todos los seres sin atender a la manera particular cómo esa semejanza se verifica en cada uno, y que todos los seres y todas sus diferencias son semejantes en la razón de ser, podremos abstraer un concepto de ser que, siendo uno por representar o notificar solamente una nota simplicísima, abarca sin embargo en cada ser toda su realidad; y como esta realidad es diversísima en cada uno, por eso ese mismo concepto del ser está en ellos de maneras diversísimas, lo cual es afirmar la analogía metafísica del ser con analogía intrínseca de atribución. Con esta explicación se salva la *trascendencia* divina, ya que al predicar el mismo concepto de Dios y de las criaturas, verifica en ellos cosas infinitamente distantes; se evita

el *agnosticismo,* porque nuestro concepto representa algo en que Dios y la creatura son formalmente semejantes, aunque de una manera imperfecta, y así nuestro concepto representará algo de lo que hay en Dios formalmente. Se evita el *ontologismo,* porque nuestro concepto no representa a Dios directa y actualmente, sino una razón común tomada de las criaturas, y que, para apropiarla a Dios, es necesario restringirla con determinaciones negativas, relativas y comparativas por exceso o eminencia.

INDICE ANALITICO

Págs.

INTRODUCCIÓN 5

PARTE PRIMERA.—Noción y divisiones de los nombres comunes... 17
Capítulo 1.—División de los términos comunes 19
Capítulo 2.—Sobre los términos equívocos, sus propiedades y fundamentos 28
Capítulo 3.—Sobre los términos unívocos 34
Art. 1.—Propiedades del unívoco 34
Art. 2.—División del unívoco 36
Art. 3.—Fundamento ontológico de la univocidad 47
Art. 4.—Fundamento psicológico de la univocidad 51

PARTE SEGUNDA.—Sobre los términos análogos. Aspecto lógico de la analogía 55
Capítulo 1.—Diversas acepciones menos filosóficas de la palabra analogía 57
Capítulo 2.—Definición de la analogía en el sentido filosófico... 63
Capítulo 3.—Divisiones de la analogía 83
Capítulo 4.—Propiedades de la analogía 89
Art. 1.—Propiedades de la analogía en común 89
Art. 2.—Propiedades comunes de las dos analogías extrínsecas, a saber, de la analogía de proporcionalidad extrínseca y de atribución extrínseca 92
Art. 3.—Propiedades de la analogía de proporcionalidad extrínseca en particular 96
Art. 4.—Propiedades de la analogía de atribución intrínseca. 98
Art. 5.—Propiedades de la analogía de proporcionalidad intrínseca 107

PARTE TERCERA.—Aspecto metafísico de la analogía 109
Capítulo 1.—Fundamentos ontológicos de la analogía 111
Art. 1.—Fundamentos ontológicos de la analogía en general. 111
Art. 2.—Fundamentos ontológicos de la analogía de proporcionalidad extrínseca 112
Art. 3.—Fundamentos ontológicos de la analogía de atribución extrínseca 114
Art. 4.—Fundamentos ontológicos de la analogía de atribución intrínseca 115
Art. 5.—Fundamentos ontológicos de la analogía de proporcionalidad intrínseca 118

Págs.

Capítulo 2.—Verificación de la analogía metafísica del concepto del ser con relación a Dios y a las criaturas 119
Art. 1.—El término "ser" no es equívoco 121
§ 1.—Doctrina de los equivocistas o agnósticos dogmáticos 121
§ 2.—Refutación del agnosticismo dogmático 123
Art. 2.—El término "ser" no es unívoco con relación a Dios y a las criaturas.—Refutación de todo antropomorfismo... 140
§ 1.—Exposición del error univocista 140
§ 2.—Refutación del univocismo 144
Art. 3.—La analogía del ser no es la analogía de proporcionalidad intrínseca 147
§ 1.—Doctrina cayetanista y sus fundamentos 147
§ 2.—Comprobación documental de la doctrina expuesta. 153
§ 3.—Suárez rechaza la analogía de proporcionalidad intrínseca como imposible y absurda 162
§ 4.—Sin razón se niega la unidad precisiva del ser y se afirma la unidad proporcional 177
§ 5.—La trascendencia divina no impide la unidad precisiva del concepto del ser 187
§ 6.—Nuestra manera de conocer no es fundamento para negar la unidad precisiva del concepto del ser 188
Art. 4.—Otras clases de analogía que no son propias del ser con respecto a Dios y a las criaturas 192
Art. 5.—La analogía que conviene al concepto del ser con relación a Dios y a las criaturas, es la analogía metafísica de atribución intrínseca 193
§ 1.—Presupuestos ontológicos 195
§ 2.—Presupuestos lógico-psicológicos; unidad del concepto del ser 198
§ 3.—Prueba de la tesis 230
§ 4.—Algunas dificultades obvias 240
§ 5.—Discusión con Escoto 258
§ 6.—Examen de algunas dificultades sistemáticas 267
1.—Contradicción de la expresión misma de atribución intrínseca 267
2.—El fundamento de la analogía de atribución intrínseca, que es la dependencia de las criaturas con respecto al Criador es extrínseca y accidental..... 269
3.—Ser por participación incluye que haya un participante y un participado realmente distintos, lo cual no admite Suárez 276
4.—El concepto del ser en Suárez es uno y unívoco y monístico, porque no distingue la esencia de la existencia en las criaturas, en donde se considera... 282
A) Insubsistencia de la tesis misma de la real distinción 284
B) Invalidez del principal argumento con que la prueban, que es la limitación del acto por la potencia 297
C) Qué piensa Santo Tomás y Juan de Santo Tomás sobre la importancia de la real distinción para distinguir a Dios de las criaturas. 306

Págs.

D) Cómo explica Suárez la limitación del acto creado 314
Art. 6.—Convencimiento que Suárez tiene acerca de la analogía de atribución intrínseca 321
§ 1 —Pruebas positivas 321
§ 2.—Explicación de algunos textos que se objetan en contrario 330
Capítulo 3.—Aplicaciones de la analogía metafísica a diversos conceptos 342
Art. 1.—Analogía metafísica del ser con relación a la sustancia y al accidente 342
Art. 2.—Analogía metafísica de atribución intrínseca en otros predicados distintos del ser y comunes a Dios y a las criaturas 349
Art. 3.—Analogía metafísica de atribución intrínseca en otros casos 355

Parte cuarta.—Aspecto psicológico de la analogía 365
Capítulo 1.—Cuándo y cómo formamos los conceptos análogos. 367
Capítulo 2.—Cuándo comenzamos a usar de estos conceptos en toda la amplitud de la analogía 375
Capítulo 3.—Cómo y cuándo conocemos reflejamente los términos análogos como análogos 376
Capítulo 4.—Comparación de los conceptos análogos con los conceptos analógicos y con los conceptos propios 383

Parte quinta.—Aspecto criteriológico de la analogía 391
Capítulo 1.—Conocimiento que tenemos de Dios por los conceptos comunes análogos 394
Capítulo 2.—Cómo restringimos los nombres comunes análogos para que signifiquen exclusivamente la perfección divina..... 397
Capítulo 3.—Manera de conocimiento que con los conceptos comunes análogos así restringidos tenemos de Dios 402
Capítulo 4.—Conocimiento que de las cosas ultra-experimentales naturales tenemos por medio de los conceptos analógicos. 407
Capítulo 5.—Analogía y conocimiento de los misterios 411
Art. 1.—Misterio de la Trinidad 411
Art. 2.—Misterio de la Encarnación 418
Art. 3.—Eucaristía 422
Art. 4 —Misterios de la gracia: gracia habitual 427

Epílogo 434

INDICE ONOMASTICO

(Sus números indican las páginas)

Aguirre, Card.; 65.
Alexander a Jesu, O. C.; 38.
Alejandro de Halés; 277.
Aristóteles; 30, 74, 77, 141, 323, 338.
Avicena; 246.
Balthazar, N.; 38, 75, 76.
Barth, O. F. M ; 458.
Belmond, O. F. M.; 14, 208, 246.
Blanche, O. P.; 14, 75, 76, 335.
Breuer, 270.
Capréolo; 75, 284, 289.
Cayetano, Card.; 59, 75, 85, 153, 155, 162, 182, 183, 184, 188, 201, 207, 246, 331.
Chollet; 142.
Descoqs, P., S. J.; 14, 142, 284, 289.
Escoto; 143, 201, 206, 208, 213, 246, 252, 261, 264, 267, 326.
Ferrariense (el); 76, 156, 184, 200, 201, 335.
Gardeil, O. P.; 217.
Garrigou-Lagrange, O. P.; 75, 76, 81, 158, 185, 254, 270, 283, 284, 289, 314.
Granada, Fr. Luis, O. P.; 58.
Giacon, C., S. J.; 81, 255-257.
Gil de Roma; 284, 285, 289.
Goudin, O. P.; 284, 289.
Hamilton; 14.
Höffding; 13.
Hugon, O. P.; 284, 289.
Javelli, O. P.; 252, 259, 260, 261.
Juan de Santo Tomás, O. P.; 37, 38, 45, 76, 77, 81, 157, 165, 177, 228, 253, 254, 267, 284, 289, 311-314.
Kant; 13.
Leibniz; 13.
Le Roy; 13, 122.
Liberatore, S. J.; 284, 289.
Limbourg, S. J.; 14.
Lorenzelli; 284, 289.
Maimónides; 122, 141, 328, 340.
Mansel; 14.
Manser, O. P.; 81, 247, 249, 250, 251, 254.
Marc, S. J.; 59, 160, 161, 186, 227, 228, 314.
Mattiusi, S. J.; 284, 293, 314.
Mercier; 284, 293.
Morabito, G.; 81, 254, 270, 276, 314.
Oliva, O. M.; 38.
Parménides; 8, 9, 212.
Penido, O. P.; 75, 76, 159-162, 172, 185, 254, 367.
Pesch, S. J.; 419.
Petazzi, S. J.; 14, 227.
Philippe, O. P.; 368.
Platón; 77.
Poulpiquet, O. P.; 284, 289.
Ramírez, O. P.; 14, 64, 75, 76, 78, 174, 335.
Remer, S. J.; 284, 293.
Rohellec; 160, 175.
Tomás (Santo); 63, 76, 75, 78, 85, 122, 176, 196, 252, 275, 284, 307-314, 339, 340
Santeler, S. J.; 208, 209, 210, 246, 247.
Sertillanges, O. P.; 75, 122, 168, 284, 293.
Simonin, O. P.; 276.
Soncinas; 72, 73, 201, 332, 333, 334, 335.
Suárez, F.; 231, passim.
Tertuliano; 141.
Valensin; S. J.; 284, 293.
Vázquez, G., S. J.; 312, 313.
Xenófanes; 212.

EDITORA
NACIONAL